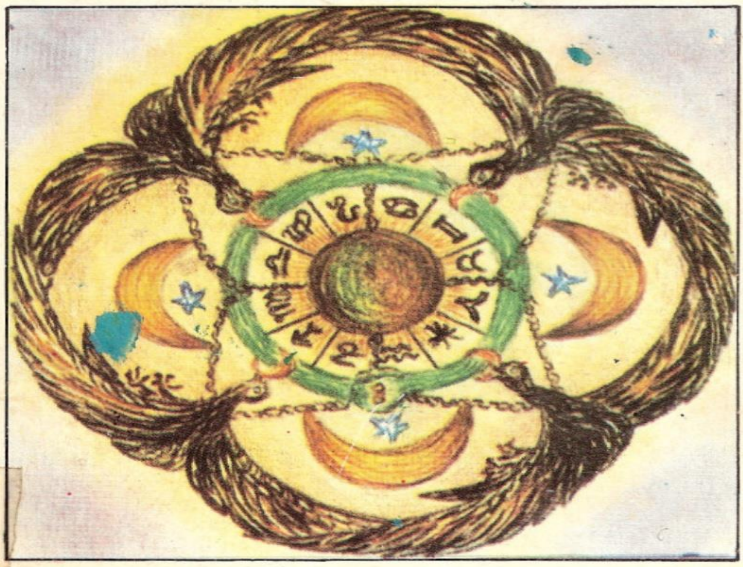
C. G. JUNG

în lumea arhetipurilor



"Jurnalul literar"

C. G. JUNG

ÎN LUMEA ARHETIPURILOR

Caiete de psihanaliză
Nr. 4

Supliment al săptămânalului
JURNALUL LITERAR

Serie coordonată de
Vasile Dem. ZAMFIRESCU

© Toate drepturile asupra versiunii de faţă rezervate Editurii „Jurnalul literar II
Redactor de carte: Dimitrie STAMATIADI
Prezentare grafică şi copertă: Ion PODOCEA
ISBN 973-95530-5-2

C. G. Jung

ÎN LUMEA ARHETIPURILOR

Traducere din limba germană,
prefaţă, comentarii şi note de
Vasile Dem. Zamfirescu

Editura „Jurnalul Literar”
Bucureşti, 1994

INTRODUCERE ÎN LUMEA ARHETIPURILOR

1. Inconştientul personal şi inconştientul colectiv

Dacă incursiunea în inconştientul personal descris de Freud şi Adler poate fi echivalată cu o coborîre în infern, cunoaşterea inconştientului colectiv descoperit de Jung corespunde unei călătorii pe o altă planetă.

Inconştientul personal este repugnant şi straniu. Dar mai ales repugnant. Pentru că aici se acumulează, ca într-un portret al lui Dorian Gray interior, tot ceea ce este negativ în om: tendinţele incestuoase şi paricide (matricide) pe care fiecare individ le trăieşte între 3-6 ani, în cadrul complexului Oedip, tendinţele parţiale sau perverse pe care sexualitatea infantilă le etalează încă înaintea vârstei de 3 ani: (voaiorism, exhibiţionism, masochism, sadism), înclinaţiile spre inversiune sexuală (homosexualitate), voinţa de putere în forme asociate, complexele de inferioritate, într-un cuvânt egoismul funciar al fiecăruia. Toate aceste conţinuturi se constituia pe parcursul vieţii individuale, în special în ontogeneza timpurie, din întâlnirea dintre anumite instincte – sexuale, agresive, de autoafirmare – şi influenţele sociale şi socializatoare pe care le exercită în primul rând familia. Infinita varietate a condiţiilor biologice şi culturale în care se produce socializarea individului explică singularitatea conţinuturilor inconştientului personal. Fiecare trăieşte complexul Oedip, de exemplu, într-o formă proprie doar sieşi.

Inconştientul colectiv este, spre deosebire de inconştientul individual, o achiziţie filogenetică. Aici se concentrează nu experienţa individuală ci experienţa speciei. De aceea inconştientul colectiv este un inconştient supraindividual,

dimensiunea inconştientă universală. Fiind un precipitat al experienţelor speciei, inconştientul colectiv este structurat de elemente care n-au fost niciodată conştiente, în timp ce inconştientul personal cuprinde în special conţinuturi care au fost cândva conştiente. De aici stranietatea ce defineşte inconştientul colectiv. Obiectivitatea inconştientului colectiv l-a determinat pe Jung să-l echivaleze cu spiritul. Inconştientul personal poate fi echivalat, datorită conţinuturilor sale singulare, cu sufletul.

2. Ce sunt Arhetipurile?

Ca elemente alcătuitoare ale inconştientului colectiv, arhetipurile sunt definite de Jung ca *patterns of behaviour.* „Am numit arhetip baza instinctuală, congenitală, preexistentă, respectiv pattern of behaviour. Aceste imagouri sunt caracterizate de o dinamică pe care nu o putem atribui individului" *(Die Bedeutung des Vaters fur das Schicksaal des Einzelen, în Werke, vol.IV, Walter Verlag, p. 364).* Caracterului suprapersonal al arhetipurilor, Jung îi adaugă în această definiţie o altă trăsătură: caracterul instinctual. Ca experienţă a speciei, ca moştenire filogenetică, arhetipurile sunt de ordinul instinctelor. Din punct de vedere filosofic, ideea este de primă importanţă: dacă arhetipurile sunt spirit şi în acelaşi timp instincte, atunci natura conţine spirit şi nu este opusă în întregime culturii. Jung subliniază continuitatea dintre natură şi cultură.

O altă definiţie, conţinută în studiul Conceptul de inconştient colectiv din prezentul volum, accentuează" o idee asupra căreia Jung revine adesea: „Conceptul de arhetip, care constituie un corelat necesar al ideii de inconştient colectiv, indică prezenţa anumitor forme în psihic, forme Care sunt răspândite peste tot". Aşadar, arhetipurile nu sunt reprezentări înnăscute, ci forme înnăscute, cadre care în-formează experienţa umană.

3. Reprezintă arhetipurile o descoperire a lui Jung?

Precursorii teoriei arhetipurilor, indicați chiar, de Jung, pot fi împărțiți în două categorii: precursori pe linie filosofico-religioasă şi precursori pe linie ştiințifică. În prima categorie trebuie inclus Philo Judens, care prin arhetip înțelegea imaginea lui Dumnezeu în om, Dionysus Areopagitul, Sf. Augustin, dar mai ales Platon, cu a sa teorie a ideilor. Kant, cu teoria formelor a priori ale sensibilității şi intelectului, este marele precursor modern al Iui Jung. Gânditorul elvețian însuşi se pune sub semnul kantismului, când declară că arhetipurile sunt categorii ale imaginarului,:

Pe linie ştiințifică, Jung îi indică drept precursori pe Levy-Bruhl, care Vorbea de reprezentări colective, pe Hubert şi Mauss, care, în istoria comparativă a religiilor, insistă asupra categoriilor imaginației, în sfârşit, pe Adolf Bastian cu ale sale idei elementare sau originare.

4. Dacă ideea arhetipurilor nu este nouă, care este specificul contribuţiei lui Jung?

Ca şi Freud în raport cu precursorii filosofici ai ideii de inconştient, Jung se particularizează printre autorii care teoretizează arhetipurile prin faptul că se bazează pe o practică de clinică. Dintre fondatorii psihanalizei, Jung este primul psihiatru, lucrând mai bine de 10 ani în clinica lui Bleuler din Zurich. Spre deosebire de Freud, care a elaborat teoria inconştientului personal pe baza tratării nevrozelor, Jung descrie inconştientul colectiv şi arhetipurile sale în temeiul tratării şi cercetării psihozelor, care pun în evidență structurile mai vechi şi mai profunde ale psihicului.

Dar dacă Jung ar fi fost doar un eminent psihiatru, el nu ar fi ajuns niciodată la o teorie a arhetipurilor. Psihiatrul Jung a fost dublat de un om de vastă şi diversă cultură. Excelent

cunoscător al istoriei religiilor şi, ca atare, apreciat în mod deosebit de Mircea Eliade, Jung, a deținut ca nimeni altul domeniile, marginale, devalorizate de cultura oficială, cum ar fi alchimia, astrologia, ştiințele oculte în genere. Teza să de doctorat susținută la profesorul Bleuler se intitulează semnificativ Contribuții la psihologia aşa-numitelor fenomene oculte.

Teoria arhetipurilor a luat naştere din punerea în contact a materialului psihiatric cu istoria culturii, Jung fiind una din marile personalități interdisciplinare ale Europei. Exemplul predilect pentru Jung se referă la materialul oferit de schizofrenie. Pe holul spitalului unde lucra, Jung întâlneşte un psihotic care, aşezat la geam, privea spre soare şi-şi mişca spre stingă şi spre dreapta capul. Întrebat de Jung ce vede, pacientul răspunde: „Nu se poate să nu vedeți penisul soarelui; când îmi mişc capul încoace şi-ncolo, se mişcă şi el, şi astfel se naşte vântul". De abia peste patru ani Jung va înțelege semnificația acestei fantasme.

În cartea filologului Albrecht Dietrich Jung descoperă un text religios – aşa-numita - liturghie a lui Mitra – foarte asemănător cu fantasma pacientului său. Unul din pasajele acelui text sună în felul următor: „Căci vei vedea atârnând din discul solar ceva ca un tub". Pentru a demonstra că nu este vorba de o coincidență întâmplătoare, ci de un motiv colectiv, arhetipal, Jung aduce în discuție şi alte produse culturale care descriu relația Dumnezeu, soare, penis, vânt. Astfel, în picturile medievale, *Buna-vestire* este reprezentată prin intermediul unui tub care leagă tronul lui Dumnezeu cu trupul Mariei. Prin intermediul acestui tub coboară fie porumbelul, fie Pruncul. Cum cultura pacientului excludea posibilitatea ca fantasma să se alimenteze din cunoştințe prealabile, Jung o consideră un produs spontan cu conținut arhetipal. Trasarea de paralele culturale la un vis, fantasmă sau delir individuale este numită de Jung *metoda amplificării*.

Dar cum e cu putință ca schizofrenia să spună ceva despre

omul sănătos, ba chiar despre cultura sa? Prin metoda amplificării Jung extinde la un domeniu nou unul din principiile fundamentale enunțate de Freud. Studiind nevrozele, întemeietorul psihanalizei constatase că între sănătatea şi boala psihică nu există decât o deosebire de grad, şi nu una de natură. Jung menține principiul, înlocuind nevroza cu psihoza. Specificul acesteia ar fi că inconştientul colectiv, arhetipurile, existente în fiecare, invadează şi copleşesc eul, substituindu-se realității.

5. Cum se formează arhetipurile?

Fiind vorba despre o moştenire filogenetică, problema formării arhetipurilor ne trimite la biologie. În faza în care se preocupă de modul de formare al arhetipurilor, Jung este lamarckist, în sensul acceptării ideii transmiterii ereditare a caracterelor dobândite. În acest spirit Jung scrie în studiul Uber die Psihologie des Unbewugten (Despre psihologia inconştientului), 1912: „De aceea s-ar putea admite că arhetipurile sunt mai curând întipărirea repetată a reacțiilor subiective" (p. 73, în vol. VII, Werke, Walter Verlag). Tentă lamarckistă devine şi mai evidentă când Jung vorbeşte de existența unor arhetipuri regionale, chiar familiale: experiența unor indivizi ai familiei se întipăreşte şi transmite la generațiile următoare.

Prima sursă a arhetipurilor o constituie întipărirea fenomenelor fizice într-un mod particular, prin intermediul reacției subiective. Fenomenele geofizice de exemplu, nu se întipăresc ca atare, Surprins de un cutremur, Jung are impresia că se află pe spinarea unui animal uriaş, care se scutură. În acelaşi mod se formează arhetipurile care se referă la fenomenele cosmice. Fenomenul universal şi permanent al alternanței zi-noapte se întipăreşte la nivel arhetipal sub forma unui co-erou care se naşte în fiecare dimineață şi se urcă în carul solar în care străbate bolta cerească. La capătul

drumului îl aşteaptă un monstru care-l înghite. Eroul parcurge drumul invers în burta monstrului şi, după o luptă aprigă cu şarpele nopții, se naşte din nou în dimineața următoare.

După Jung, întipărirea fantastică a fenomenelor fizice ar fi posibilă datorită relației speciale, de „participare mistică", pe care omul arhaic o are cu lumea. Este o relație în care obiectul şi subiectul nil sunt clar distinse: „Ceea ce se petrece în afară se petrece şi în interiorul său, iar ceea ce se petrece în interior se petrece şi în exterior". *(Die Struktur der Seele, p. 177 în vol. 8 Werke, Walter Verlag).*

O a doua sursă a arhetipurilor o constituie condițiile biologice ale organismului uman, resursele sale Instinctuale. — Şi acestea se întipăresc tot prin intermediul reacției afective față de ele. Astfel, sexualitatea apare la nivel arhetipal ca zeu al fecundității, că un demon feminin, nesățios de plăcere, ca diavolul însuşi cu picioare de țap şi gesturi necuviincioase.

Situațiile umane fundamentale lasă şi ele urme arhetipale sa» mitice. „Situațiile particulare, fie că e vorba de pericole trupeşti fie că e vorba de pericole sufleteşti trezesc fantasme colorate afectiv şi, deoarece astfel de situații se repetă, ele se întipăresc ca arhetipuri", scrie Jung în acelaşi studiu Structura sufletului (die Struktur der Seele), p. 179. Balaurii pot fi întâlniți în preajma cursurilor de apă, în special în zona vadurilor. Spiritele rele sălăşluiesc în pustiurile lipsite de apă sau în funduri de prăpastie; spiritele morților se ascund în desişul periculos al pădurilor de bambus; nimfele trădătoare îşi au casă în adâncul mărilor sau în bulboanele râurilor.

În sfârşit, o a patra sursă a arhetipurilor o constituie evenimentele şi persoanele esențiale pentru viața omului, care se repetă constant. Bărbatul, femeia, mama, tatăl, copilul, triunghiul familial produc cele mai puternice arhetipuri. Astfel, în dogmatica creştină, trinitatea constă din tată, fiu şi sfântul duh, ultimul fii numit în timpul mitic originar „sofia", care era de natură feminină.

6. Câteva dificultăţi.

Ipoteza lui Jung referitoare la formarea arhetipurilor ca întipărite, prin mijlocirea reacției subiective, a fenomenelor fizice, a fiziologiei umane, a situațiilor fundamentale, în sfârşit, a persoanelor şi evenimentelor esențiale ridică întrebări care par a fi menite să nu primească un răspuns.

Mai întâi, s-ar părea că numita ipoteză doar deplasează problema, în loc de a o rezolva. Ea nu ne spune de ce fenomenele cosmice se întipăresc într-un mod şi nu în altul, de ce alternanța zi-noapte, de exemplu se fixează în plan mitic sub forma eroului solar. Nu cumva modul particular de întipărire presupune la rându-i o grilă apriorică, grilă care singură poate explica formele mitice determinante pe care le îmbracă la. Nivel arhetipal fenomenele fizice sau psihice? Dacă este aşa, atunci arhetipurile nu sunt un fenomen originar, cum susține Jung

O altă dificultate rezultă din contradicția ce se conturează clar în cuprinsul operei lui Jung între definirea arhetipurilor ca forme înnăscute şi analizele prilejuite de ipotezele referitoare la formarea arhetipurilor. În aceste analize, arhetipurile apar mai curând ca reprezentări, imagini înnăscute.

7. Apariţia arhetipurilor nu poate fi explicată

În perioada maturității, Jung adoptă o atitudine nouă față de problema formării arhetipurilor, renunțând la tentativele anterioare de explicare. Nu este vorba de o incapacitate subiectivă, ci de o imposibilitate principială. Deşi studiul comparativ al istoriei culturii, pe de o parte, şi al materialului psihiatric, pe de altă parte, atestă existența arhetipurilor, formarea lor nu poate fi explicată din lipsă de mijloace cognitive. Într-o notă de subsol din studiul „*Despre arhetip*” cu

o specială considerare a conceptului de *anima* (1936), inclusiv şi în volumul de față, Jung scrie: *„nu se poate explica de unde vin arhetipurile, pentru că nu există niciun alt punct arhimedic în afara acestor condiții apriorice”.*

Ca fundament ultim al cunoaşterii umane, arhetipurile nu se pot autoexplica. În alt loc, Jung afirmă că dacă arhetipurile s-au format cândva, atunci suntem confruntați cu o problemă metafizică insolubilă. Aceasta e atitudinea ultimă a lui Jung față de originea arhetipurilor.

8. Principalele arhetipuri

A. Persona: în latină persona înseamnă mască. La Jung, persona este un fragment din psihicul colectiv, suprapus psihicului individual. Persona se poate referi de exemplu la identitatea sexuală (caracterele generale care indică apartenența la un sex), la un anumit stadiu al dezvoltării umane (adolescența, maturitatea cu preferințele caracteristice pentru o anumită vestimentație, muzică etc.), la un anumit statut social sau la trăsăturile psihice induse de o anumită profesie. Caracterul supraadăugat al persoanei l-a determinat pe Jung să vorbească despre lipsa ei de realitate substanțială: persona este o simplă fațadă.

Sensul în care persona este arhetip diferă de cel pe care-l dau majoritatea definițiilor jungiene. În câteva rânduri, Jung vorbeşte de persona ca de un „arhetip social”. Este un fenomen pe care-l întâlnim în orice societate umană şi care asigură comunicarea, conviețuirea, colaborarea dintre indivizi. Conținutul concret al personei poate varia de la o cultură la alta şi chiar în timp, în cadrul aceleiaşi culturi, însă funcția sa rămâne nemodificată. Toate acestea par a nu ne autoriza să atribuim personei rangul de arhetip în sensul strict al termenului, acela de formă preexistentă la nivelul moştenirii filogenetice. În mod evident, o mare parte din ceea ce dă conținut personei este învățat pe parcursul existenței

individuale. Atitudinile, concepțiile, habitudinile care țin de statutul social sau profesiune se dobândesc şi nu se transmit genetic.

Putem găsi în persona un nucleu arhetipal în Sens strict dacă punem în joc cunoştințele de etologie. Că ştiință care studiază comportamentul animai şi uman determinat genetic, etologia confirmă existența unor instincte sociale care fac posibilă coerența agregărilor animale şi umane. Astfel de instincte constituie nivelul biologic al generalului.

B. Umbra este în esență partea negativă a personalității umane: conținuturile inconştientului personal, funcțiile psihice inferioare, nedezvoltate, trăsăturile ascunse, dezavantajoase. Ca şi persona, umbra pare a fi arhetip mai curând într-un sens larg, nespecific – fiecare individ uman are o dimensiune negativă a psihicului. Inconştientul personal, pe care Jung îl include aici, se formează, după cum se ştie, pe parcursul ontogenezei timpurii. De asemenea, funcția psihică nedezvoltată, care rămâne în inconştient diferă de la individ la individ şi nu e determinată filogenetic.

Are totuşi umbră şi un nucleu arhetipal în sens strict, de moştenire filogenetică? Toate arhetipurile au şi o latură negativă, alături de cea pozitivă. Astfel arhetipul spiritului, care se manifestă simbolic în basme prin figura „bătrânului înțelept" – un personaj benefic - îşi arată dimensiunea negativă în întrupările deficitare. Bătrânul poate fi, în anumite basme, lipsit de un ochi, adică de o parte din clarviziunea sa, sau de-a dreptul malefic. Latura negativă a arhetipurilor apare mai clar în produsele culturale mai primitive. Astfel, arhetipul sinelui îşi relevă mai clar latura sa negativă în Vechiul Testament, unde Dumnezeu, unul din simbolurile sale cele mai importante, este dur şi capricios.

C. Anima şi animus. Anima, unul din arhetipurile des invocate de Jung, trimite la dimensiunea feminină inconştientă din fiecare bărbat. O analiză a textelor lui Jung probează eterogenitatea, din punct de vedere al provenienței,

a straturilor animei. Doar unul dintre ele corespunde definiției arhetipului ca moştenire filogenetică „Imaginea colectivă a femeii" din inconştientul fiecărui bărbat, cu ajutorul căreia percepe esența femeii, provine în primul rând din întipărirea relației cu femeia. Alt strat are o sursă diferită. Este chiar feminitatea bărbatului. Trăsăturile feminine sunt refulate şi se acumulează în inconştient. Bărbații îşi vor alege ca parteneră femeia care corespunde cel mai bine feminității lor inconştiente, cu alte cuvinte, femeia „care poate să preia fără dificultăți proiecția sufletului său". Această dimensiune a animei, care ține tot de biologic, pare a fi o transfigurare a teoriei freudiene asupra bisexualității şi aminteşte totodată de conceptul adlerian de protest viril – combaterea trăsăturilor feminine nu numai la femei, ci şi la bărbați.

A treia sursă a animei este mai superficială, nu are legătură cu biologicul şi constă din experiențele individuale curente ale bărbatului cu femeia.. Este greu de precizat – şi nici Jung nu o face care este relația acestei dimensiuni cu inconştientul colectiv. Mai curând s-ar putea vorbi despre un nivel preconştient al animei.

Manifestările animei, rezultate din proiectare, la nivelul culturii majore sunt identificate de Jung în câteva personaje bine cunoscute: Afrodita, Elena din Troia, Maria, Beatrice.

Animus, căruia Jung i-a acordat mai puțină atenție, este pandantul animei la nivelul psihicului feminin. El desemnează dimensiunea masculină din orice femeie: tendințele autoritare, convingerile de ordin spiritual etc. Aşa cum *anima poate fi numită arhetipul vieții, animus poate fi înțeles şi ca arhetip al sensului.*

D. Arhetipul infans (Kindarchetypus). În spatele unor manifestări în aparență fără legătură, cum ar fi reprezentarea mitologică a zeului-copil, personajele de basm ale piticului sau elf-ului, motivul lui Mercurius renăscut într-o formă perfectă din alchimie, transformarea lui Faust în copil şi admiterea sa în corul copiilor fericiți din Faust II, hommunculii din delirul

preşedintelui Schreber, Jung vede acțiunea unui arhetip – arhetipul infans. Respingând explicațiile de bun simț ale motivului copilului de tipul „este vorba de o rămăşiță a amintirilor legate de copilăria individuală", psihanalistul elvețian consideră că există suficiente argumente pentru a afirma că *„motivul copilului reprezintă aspectul preconştient al sufletului colectiv"*. (Zur Psychologie des Kindarchetypus, p. 175 în vol. IX, Werke, Walter Verlag).

E. Arhetipul spiritului este excelent prezentat şi analizat în studiul *„Contribuția la fenomenologia spritului în basm"*, pe care cititorul român îl găseşte în prezentul volum.

F. Sinele (das Selbst) este arhetipul integrator, care a reținut atenția lui Jung în ultima parte a operei. Sinele se referă la totalitatea integrată armonic a potențialităților psihice ale individului, în care sciziunea dintre conştient şi inconştient este suprimată. Fiind mai cuprinzător decât conştiința, aceasta îl percepe ca transcendent. Sinele este personalitatea totală şi în acelaşi timp centrul personalității, aşa cum eul este centrul conştiinței. Într-un sens mai larg, sinele poate fi înțeles ca un impuls arhetipal spre coordonare, relativizare şi reunire a contrarilor. Ca orice arhetip, sinele poate fi simbolizat în diferite feluri. Alături de divinitate, printre simbolurile sinelui o mențiune aparte se cuvine mandalelor – figuri circulare, de la cerc la sferă şi elipsă, pătratul înscris în cerc sau cercul înscris în pătrat – întâlnite atât în culturile orientale, cât şi în produsele individuale ale omului european contemporan.

9. Simboluri arhetipale.

Fie că este vorba de inconştientul personal, fie că este vorba de inconştientul colectiv, accederea la inconştient este indirectă, prin intermediul simbolurilor. Aşadar, toate manifestările arhetipurilor sunt simbolice sau, altfel spus, simbolurile reprezintă singura cale de acces la arhetipuri. Prin

această idee, Jung se plasează ferm în perimetrul gândirii psihanalitice. Dincolo de ea, încep deosebirile dintre reprezentanții orientărilor abisale, în speță cele dintre Freud şi Jung.

Deşi Freud este primul care a abordat problema simbolurilor arhetipale – acele simboluri onirice care nu produc niciun fel de asociații pacientului aflat în analiză şi pe care le regăsim în diferite produse culturale (basme, mituri, chiar în limbajul curent) –, abia Jung este cel care elaborează o teorie a simbolurilor universale.

Principala deosebire între Freud şi Jung în privința concepției asupra simbolului priveşte funcția acestuia. Preocupat aproape exclusiv de inconştientul personal, Freud vede în simbol un mijloc de a deghiza, ascunde, un conținut psihic interzis, pentru a-i permite, într-o formă de nerecunoscut, accesul în câmpul Conştiinței. Fără să conteste existența inconştientului personal şi nici a viselor care deghizează conținuturile sale, Jung îşi concentrează atenția asupra inconştientului colectiv şi simbolurilor arhetipale, întrucât inconştientul colectiv nu provine din refulare, nu a fost niciodată conştient, simbolurile arhetipale trimit la ceva necunoscut şi incognoscibil altfel decât sub forma mijlocită, indirectă.

Din natura simbolului, în viziunea lui Jung, derivă deosebirea sa față de alegorie şi semn. În studiul Despre psihologia demenței precoce (uber die Psychologie der Dementia Praecox, 1907), Jung stabileşte o distincție pe care o va menține şi în restul operei: „Alegoria este pentru noi o explicitare intenționată a unei idei prin imagini, în timp ce simbolurile sunt doar asociații secundare, neclare ale unei idei, reprezentări…" (p. 72 în vol. III, Werke, Walter Verlag). La rândul său, semnul este o formă de exprimare prescurtată, stabilită convențional, pentru o idee, reprezentare sau lucru bine cunoscute. Semnele de circulație, de exemplu, reprezintă în forme distincte şi univoce regulile de circulație.

Simbolul, ca singura modalitate cu putință de a exprima ceva necunoscut şi incognoscibil pe altă cale este insuficient determinat, plurivoc, întotdeauna analiza decelând în unul şi acelaşi simbol mai multe sensuri. Pe de altă parte, unul şi acelaşi arhetip se exprimă prin mai multe simboluri: libido-ul înțeles de Jung ca energie generală, nespecifică este simbolizat prin soare, lumină, foc, şarpe, falus; sinele se exprimă nu numai prin simboluri geometrice (mandale) sau Dumnezeu, Iisus, Buddha, dar şi prin simbolul androginului sau simbolurile alchimice (piatra, opus).

Din perspectiva propriei concepții asupra simbolului, Jung îi reproşează lui Freud că nu utilizează corect termenul „simbol". De fapt, Freud nici nu ar vorbi despre simbol, ci despre semn, pentru că, ceea ce numeşte simbol trimite la conținuturi psihice bine cunoscute, şi anume la complexele primei copilării, odinioară conținuturi conştiente. Cu alte cuvinte, Freud ar practica o interpretare semiotică, şi nu una simbolică. Dar obiecția lui Jung are validitate doar din perspectiva psihanalistului, nu şi din cea a pacientului, pentru că acesta nu-şi cunoaşte complexele şi se supune analizei tocmai pentru a şi le cunoaşte, conştientizarea prin retrăire fiind singura cale de a dizolva simptomele. Şi apoi, mutatis-mutandis nu i se poate aplica şi lui Jung obiecția pe care i-o aduce lui Freud? Devenind cunoscute datorită travaliului psihanalitic în variantă jungiană, nu intră şi arhetipurile în sfera cunoscutului? Atunci simbolurile arhetipale ar deveni simple semne.

Una din cele mai importante deosebiri între Freud şi Jung se referă la funcția simbolului. Pentru Freud simbolul, fie că este simptom nevrotic sau simbol oniric, fie că este viziune religioasă sau operă literară, trebuie deconstruit pentru a descoperi ce nevoi instinctuale se ascund în spatele său... Analiza are funcție eliberatoare, sanogenetică. Astfel, religia este o iluzie pe care dezvoltarea cunoaşterii umane o, va destrăma spre folosul libertății de spirit a omului. Atitudinea

radical diferită a lui Jung derivă din concepția sa asupra arhetipurilor şi simbolurilor arhetipale. Ca elemente ale moştenirii filogenetice a omului, arhetipurile sunt indestructibile. Nicio analiză nu le poate dizolva. Ele pot fi doar integrate în conştiință prin intermediul simbolurilor arhetipale. De aceea, religia, ca simbol arhetipal, este un fenomen peren, a cărui funcție benefică provine tocmai din calitatea de mesager al inconştientului colectiv. Recunoscând utilitatea gândirii conceptuale, orientată spre exterior, care vizează adaptarea la realitatea obiectivă, foloseşte conceptul şi cuvântul, presupune efort şi se realizează prin ştiință şi tehnică, Jung reabilitează gândirea simbolică, deşi e specifică visului, copilului, omului arhaic, miturilor, religiei, operei de artă, lucrând fără efort şi vizând adaptarea la lumea interioară a omului, gândirea simbolică îşi extrage valoarea din faptul că este vehiculul inconştientului colectiv.

10. Funcţie transcendentă, imaginaţie activă, individuaţie.

Funcția transcendentă, numită astfel deoarece lucrează, pe de o parte, cu mărimi reale (care țin de conştiință), iar pe de altă parte, cu mărimi imaginare (care țin de inconştient), desemnează procesul confruntării cu inconştientul. Este o activitate spontană declanşată de tensiunea energetică pe care o creează contrariile şi constă dintr-o succesiune de produse ale imaginației — vise şi viziuni. Principalul ei instrument îl constituie simbolul care aduce în conştiință mesajul inconştientului colectiv. Procesul descris de Jung sub numele de funcție transcendentă se declanşează spontan atât în stările psihice normale, cât şi în cele patologice (stadiile de început ale unor forme de schizofrenie), fiind provocat deliberat de terapia psihanalitică. Literatura înregistrează şi ea confruntarea cu inconştientul; după Jung, cele mai semnificative transpuneri literare ale funcției transcendente

sunt Faust II de Goethe şi nuvela autobiografică Aurelia de Gerard de Nerval. De asemenea, alchimia reprezintă o reflectare specifică a modificărilor ce se produc în cadrul confruntării cu inconştientul. „Secretul filosofiei alchimice constă în transformarea personalității prin amestecul şi legarea părților componente nobile şi nenobile, a funcțiilor diferențiate şi nediferențiate, inferioare, a conştientului şi inconştientului", scrie Jung în amplul studiu Relațiile dintre eu şi inconştient (Die Beziehungen zwischen dem Ich dem Unbewufiten), 1920, p. 242, în Werke, vol. VII. Walter Verlag).

Când sursele obişnuite care alimentează funcția transcendentă - visele, actele ratate, fantasmele spontane – furnizează material sărac se poate apela la imaginația activă. Denumirea procedeului tehnic introdus în terapia analitică de Jung indică faptul că individul participă activ la producerea materialului inconştient, în timp ce în cazul viselor, actelor ratate, reveriei subiectul doar înregistrează produsele inconştientului. Momentul activ constă în concentrarea deliberată asupra unei stări afective, eveniment, imagine care constituie punctul de plecare. Insistența zăbovire asupra unei stări psihice conduce la redarea completă a materialului care îi este asociat, inclusiv a celui inconştient. Producerea deliberată de material inconştient realizează un început de colaborare între conştient şi inconştient. Faza ultimă este apropierea contrariilor, sintetizarea lor, integrarea inconştientului în conştiință.

Scopul la a cărui realizare contribuie, în cadrul psihanalizei de tip jungian, funcția transcendentă este individuația. Preluat de la Schopenhauer, termenul primeşte la Jung o accepție specifică. Fiind corelativă conceptului de sine (Selbst), individuația se referă la realizarea totalității psihice integrate, caracterizată de faptul că o parte a inconştientului a fost integrat în conştiință. O a doua trăsătură a omului individuat constă în capacitatea sa de a se deosebi de psihismul colectiv. În sfârşit, prin individuație Jung

înțelege unicitatea fiecăruia în raport cu semenii săi. Individuația nu-şi propune să elibereze indivizii de obligațiile lor sociale ci să evite pierderea lor în social.

De obicei, individuația este un proces spontan şi inaparent, dar poate fi, de asemenea, provocată, ceea ce se întâmpla în cadrul analitic. Ca şi alte procese psihice, individuația îşi găseşte reflectarea în plan cultural. După Jung, una din cele mai semnificative expresii culturale ale individuației este alchimia. În lucrarea Psihologie şi alchimie (Psychologie und Alchemie, 1914), unde realizează o spectaculară reabilitare filosofică şi psihologică a alchimiei, Jung stabileşte corespondențe între limbajul psihanalitic şi limbajul alchimic. Iată câteva exemple: în limbajul alchimiei, *conjuncțio* înseamnă combinarea diferitelor elemente în vis, ceea ce poate fi echivalent în psihanaliză cu: a) colaborarea conştientă între analist şi analizat; b) integrarea inconştientului analizatului în conştiința sa; unui alt termen alchimic – *fermentațio* – îi corespunde în psihanaliză dezvoltarea transferului şi contratransferului; *nigredo* desemnează în alchimie stadiul înnegririi elementelor care poate fi – echivalat în psihanaliză cu confruntarea cu timbra; în sfârşit, piatra, care constituie în alchimie scopul întregului travaliu poate fi tradusă în limbaj psihanalitic prin realizarea-individuației.

11. Domeniile de manifestare a arhetipurilor

Nu numai inconştientul personal este un domeniu dinamic, care îşi face simțită prezența în orice activitate conştientă, ci şi inconştientul colectiv. Ca şi Freud, Jung a constatat acțiunea inconştientului (colectiv) mai întâi în domeniul psihopatologiei (psihozele), pentru ca apoi s-o regăsească pretutindeni, uneori în sferele cele mai înalte ale culturii.

În studiul din 1958, intitulat Schizofrenia (Schizophrenie),

Jung mărturiseşte că „manifestarea frecventă în schizofrenie a unor asociații şi formațiuni arhaice mi-a dat pentru prima dată ideea să mă gândesc la un inconştient care nu constă doar din conținuturi uitate ale conştiinței ci dintr-un strat mai adânc având caracter universal, asemeni motivelor mitice, care caracterizează imaginația umană în genere" (p. 300, în vol. III, Werke, Walter Verlag)

Una din modalitățile prin care inconştientul se exprimă este proiecția pe această cale un conținut psihic este atribuit lumii exterioare şi considerat că ceva străin, obiectiv. Pentru a rămâne mai aproape de psihologie, domeniul în care proiecția inconştientului colectiv devine evidentă este psihoterapia analitică, transferul nefiind altceva decât proiecția conținuturilor inconştiente asupra analistului. După o perioadă în care, în transfer, apar doar conținuturi ale inconştientului personal, încep să se manifeste şi conținuturi arhetipale. Acum terapeutul e perceput de pacient că vrăjitor, răufăcător demonic sau ca mântuitor. Nu este exclusă nici posibilitatea ca analistul să fie fantasmat ca un amestec al celor două ipostaze. Pentru astfel de proiecții nu există reminiscențe personale, afirmă Jung. „Vrăjitor" sau „demon" sunt figuri mitologice şi exprimă sentimente necunoscute, „nonumane", simbolizări ale inconştientului colectiv.

Visul, după Freud, cale regală de acces la inconştient, exteriorizează nu numai inconştientul personal, ci şi inconştientul colectiv. Visele în care acesta din urmă îşi face simțită prezența sunt numite de Jung „vise mari". În visele produse în timpul terapiei, pacientul îi atribuie analistului calități supraumane: uriaş, străvechi, mai mare decât tatăl, asemănător vintului sau lui Dumnezeu. Într-un caz concret de acest tip, în care analistul e transformat într-un tată uriaş, străvechi, care este totodată vântul care leagănă în brațele sale uriaşe pacienta, Jung argumentează în felul următor afirmația că e vorba de un vis arhetipal: a) în plan conştient, pacienta considera ideea divinității ca inconceptibilă şi

nereprezentabilă; b) imaginea divinității prezente în vis corespunde unei reprezentări arhaice despre un demon al naturii. Formula lui „Dumnezeu este spirit” apare tradusă în forma ei arhaică, în care pneuma înseamnă vânt. Dumnezeu este vântul, mai puternic şi mai mare decât omul, un suflu invizibil.

Şi în visele din afara terapiei se manifestă inconştientul colectiv. În studiul Contribuții la fenomenologia spiritului în basm din prezentul volum, Jung prezintă şi analizează visul unui student la teologie care nu se afla în terapie şi care nu avea cunoştință de teoria arhetipurilor. Situația de criză profesională pe care o traversa a activat, aşa cum se întâmpla adesea, arhetipul spiritului care-i apare în vis sub formă a doi bătrâni impunători – magicianul alb şi magicianul negru. Fără a-i da direct soluții, visul ilustrează nesiguranța judecății morale, derutanta întrepătrundere a binelui şi răului, implacabila înlănțuire a vinei, suferinței şi mântuirii, ceea ce ar reprezenta tocmai calea experienței religioase autentice.

Unul din domeniile cele mai frecventate de Jung în căutare de motive arhetipale este cel al produselor culturale arhaice – miturile, basmele, religiile. Bazându-se pe ideea, comună tuturor orientărilor abisale, că astfel de creații culturale sunt rezultatul proiecției conținuturilor inconştientului (arhetipuri), psihanalistul elvețian studiază de-a lungul întregii vieți atât religiile occidentale, cât şi pe cele orientale. Dintre analizele dedicate primelor rețin atenția, în fața articolului programatic *Psihologie şi religie* (Psychologie und Religion, 1940), studiile despre dogma trinității sau simbolul transformării în liturghie, precum şi *Răspuns lui Iov*, toate conținute în secțiunea întâi a volumului XI din ediția Walter. Secțiunea a doua include studiile consacrate religiilor orientale, Jung fiind, alături de Mircea Eliade, unul din marii europeni care a refuzat europocentrismul.

Jung nu ezită să abordeze cu aceleaşi intenții şi instrumente ceea ce numeşte „mituri moderne”. Un astfel de

mit viu este cel al farfuriilor zburătoare, care, după Jung, sunt simboluri ale sinelui (Selbst). Interpretarea lui Jung pleacă de la forma obiectelor zburătoare, rotundă sau apropiată de aceasta, similară în esență cu mandalele culturilor orientale. Mandalele sunt simboluri geometrice ale sinelui care apar în vis, în culturile asiatice unde funcționează ca instrumente de cult, în dansuri, chiar, mituri (cazul farfuriilor zburătoare). Funcția lor este protectoare, apotropaica, vizând o amenințare externă, dar şi una internă, cu dezagregarea psihică, aşa cum se întâmpla cu desenele lui Eminescu.

Cum secolul XX a fost şi rămâne un secol de criză, este firesc ca, la nivel colectiv, să fie activat arhetipul totalității psihice integrate – sinele. Principalele amenințări pentru omenire erau, în 1958 când Jung scrie lucrarea *Un mit modern*, împărțirea lumii în două tabere antagoniste (sistemul capitalist şi sistemul socialist), bomba atomică şi suprapopularea planetei. Toate aceste dezbinări şi amenințări constituie cauza externă care „constelează" arhetipul sinelui (Selbst), ce se manifestă prin simboluri de tipul mandalelor. Faptul că arhetipul totalității psihice integrate este simbolizat prin farfuriile zburătoare – o expresie a tehnicii contemporane – indică adaptarea simbolurilor arhetipale la spiritul vremii. Omul contemporan acceptă fără dificultate tot ceea ce îmbracă haina tehnicii: „Ideea nepopulară a unei intervenții metafizice devine acceptabilă datorită posibilității unei călătorii spațiale" (p. 357, în vol. X, Werke, Walter Verlag).

Filosofia, unde Jung găseşte doi importanți precursori de calibrul lui Platon sau Kant, oferă teoriei arhetipurilor şi el te importante puncte de sprijin. Jung invocă exemplul unui schizofren tânăr care afirma că lumea este cartea lui de imagini în care poate răsfoi în voie, după cum vrea şi unde vrea. Aceeaşi idee ar sta, după Jung, la baza cărții lui Schopenhauer *Lumea ca voință şi reprezentare*. Atât schizofrenul, cât şi filosoful au ideea din fondul arhetipal comun întregii umanități la care participă fiecare. Diferențele

dintre cei doi provin din diferența de prelucrare culturală a ideii comune.

În sprijinul afirmației că arhetipurile se manifestă şi la nivelul ştiințelor, Jung aduce ca argument descoperirea legii conservării energiei. Cel care a formulat-o, Robert Mayer, nu a fost fizician, ci medic, ceea ce ar fi un indiciu în sprijinul ideii că numita lege se alimentează din lumea interioară, şi nu din cea exterioară – cultura de specialitate a secolului XIX. Apoi, Jung regăseşte ideea conservării energiei în întreaga istorie a spiritului arhaic, în cele mai primitive religii din diferite regiuni ale lumii. Conform acestor religii, ar exista o forță magică prezentă pretutindeni, în jurul căreia se învârteşte totul Taylor şi Frazer au interpretat greşit aceste religii ca o formă e animism; de fapt ele nu se referă la suflet sau la spirit, ci schițează o energetică primitivă, oferind o imagine a energiei vitale, a libidoului. Aceasta este baza ideii conservării energiei din care se alimentează în egală măsură religiile arhaice şi legea conservării energiei din fizică.

12. Gânduri finale

La sfârşitul acestei grăbite incursiuni în străfundurile microcosmosului ființei umane au rămas, desigur, ca în orice călătorie pe un tărâm necunoscut, suficiente puncte neclare, deşi competența ghidului Carl Gustav Jung nu poate fi pusă la îndoială. Într-o singură privință s-a conturat o certitudine: arhetipurile există şi sunt omniprezente în ce facem şi în ce gândim, chiar dacă nu ştim exact cum s-au născut şi nu puteam spune dacă se mai află ceva în spatele lor şi în ce constă acel ceva.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ÎN LUMEA ARHETIPURILOR

CONCEPTUL DE INCONŞTIENT COLECTIV

Întrucât conceptul de inconştient colectiv este acela dintre conceptele mele care a dat naştere la cele mai multe neînțelegeri în cele ce urmează voi încerca a) să-l definesc, b) să ofer o imagine a importanței sale pentru psihologie, c) să expun metoda de demonstrare, şi d) să dau câteva exemple.

A) Definiție

Inconştientul colectiv este o parte a psihicului care poate fi deosebită negativ de inconştientul personal prin faptul că el nu-şi datorează existența experienței personale şi nu este de aceea un câştig personal. În timp ce inconştientul personal constă esențialmente din conținuturi care au fost cândva conştiente dar care au dispărut din conştiință, fiind fie uitate fie refulate, conținuturile inconştientului colectiv nu au fost niciodată conştiente, nefiind deci dobândite individual, şi-şi datorează existența exclusiv eredității.

Conceptul de arhetip, inevitabilul corelat al ideii de inconştient colectiv, indică prezența în psihic a anumitor forme universală răspândire. Cercetarea mitologică le numeşte „motive”.; în psihologia primitivilor ele corespund conceptului de „representations colectives” creat de Levy-Bruhl iar în domeniul studiului comparativ al religiilor Hubert şi Mauss le-au definit drept „categorii ale imaginației”. Mai de mult Adolf Bastian le desemnase prin termenul de „idei originare” sau „elementare”. De aici rezultă suficient de clar că reprezentarea pe care o am despre arhetip – literal o formă preexistentă – nu este singulară, ci poate fi întâlnită şi în alte discipline, unde îmbracă o haină terminologică specifică.

Prin urmare, teza mea sună în felul următor: alături de conştiință, care are o natură pe deplin personală şi pe care o considerăm – chiar atunci când îi anexăm ca pe un apendice

inconştientul personal – ca fiind singurul sistem psihic, există un al doilea sistem psihic, a cărui natură este colectivă, nonpersonală. Inconştientul colectiv nu se formează pe parcursul vieții individului, ci este moştenit. El constă din forme preexistente – arhetipurile – care pot deveni conştiente doar în mod mijlocit şi conferă conținuturilor conştiinței o formă bine determinată.

B) *Semnificația psihologică a inconştientului colectiv*

Psihologia noastră medicală, care s-a născut din practica de clinică, subliniază natura personală a psihicului. Am în vedere în primul rând concepțiile lui Freud şi Adler, este o *psihologie a persoanei* care consideră că factorii etiologici sau cauzali au o natură aproape exclusiv personală. Totuşi, chiar şi această psihologie se bazează pe anumiți factori biologici generali, cum ar fi de pildă instinctul, sexual sau năzuința de autoafirmare, şi nu doar pe particularități personale. Ea este constrânsă la aceasta în măsura în care emite pretenția de a fi o ştiință explicativă. Niciuna din aceste concepții nu contestă existența instinctelor, comune animalelor şi oamenilor, şi nici influența lor asupra psihologiei personale. Însă instinctele sunt factori motivaționali ereditari nonpersonali, de universală răspândire, care se află adesea atât de departe de marginea conştiinței, încât psihoterapia modernă se vede silită să-şi asume sarcina de a-i ajuta pe pacienți să şi le conştientizeze. În plus, instinctele nu sunt, conformi esenței lor; vagi şi nedeterminate, ci forțe instinctuale specific orientate care, înaintea oricărei conştientizări şi indiferent de gradul acesteia, îşi urmăresc scopurile intrinseci. De aceea ele constituie analogii exacte ale arhetipurilor, atât de exacte încât se poate admite cu temei că arhetipurile sunt copiile inconştiente ale instinctelor înseşi; cu alte cuvinte, ele reprezintă *modelele fundamentale ale comportamentului instinctiv.*

Ipoteza inconştientului colectiv este de aceea tot atât de

riscată ca admiterea existenței instinctelor. Se poate admite fără dificultate că, făcând abstracție de motivația rațională a intelectului conştient, activitatea umană este influențată într-o măsură considerabilă de către instincte. Dacă afirmăm că fantezia, percepția şi gândirea noastră sunt influențate în acelaşi mod de principii formale înnăscute şi de universală răspândire, o înțelegere care funcționează normal va descoperi în această concepție tot atât de mult sau tot atât de puțin misticism ca în teoria instinctelor. Deşi am fost adesea învinuit de misticism [1], trebuie să subliniez o dată în plus că

[1] Aşa cum eticheta de pansexualism a însoțit şi mai însoțeşte uneori şi astăzi gândirea lui Freud, eticheta de misticism a fost şi mai este încă asociată operei lui Jung. Şi într-un caz şi în altul, etichetarea se alimentează în egală măsură din comoditate mentală, lecturi incomplete şi superficiale sau rea credință pură şi simplă. Este adevărat că Jung, ca şi Freud de altfel, a arătat, lucru firesc pentru un psiholog al inconştientului, mare interes fenomenelor iraționale, printre care ocultismul, alchimia şi religia. Dar, după cum s-a spus de atâtea ori, nu abordarea unei anume probleme este decisivă pentru calificarea unui cercetător, ci atitudinea acestuia față de ea. Astfel, studiul războiului nu-l transformă automat pe cel care-l practică într-un apologet al războiului. *Mutatis mutandis,* abordarea de către Jung a spiritismului sau preocuparea statornică pentru religie nu justifică învinuirea de misticism care i s-a adus în mod repetat. Atitudinea psihiatrului elvețian față de cele două fenomene. Este de fiecare dată una de om de ştiință care caută să explice ceea ce pare de neexplicat. În lucrarea de doctorat, susținută la cunoscutul profesor Eugen Bleuler în 1902, intitulată semnificativ *Contribuții la psihologia şi patologia aşa-numitelor fenomene oculte,* Jung oferă o explicație psihologică (bazată pe teoria inconştientului) fiecăreia dintre fațetele cazului analizat (un mediu spiritist). Manifestările paranormale ale acestuia (personalitatea multiplă) reprezentau expresii ale complexelor sale inconştiente, pe care condiții favorizante le-au făcut cu putință. Peste ani, în studiul *Relațiile dintre eu şi inconştient* (care cunoaşte între 1916 şi 1934 mai multe variante), reia problema spiritelor şi a credinței în spirite pe care o tratează la fel de ştiințific că în 1902: spiritele în a căror existență cred primitivii sunt de fapt, aşa cum arată analiza experiențelor spiritiste, complexe inconştiente autonome aflate în stare de proiectare. Studiul *Contribuții la empiria procesului individuației,* care primeşte forma definitivă în 1950, este animat de aceeaşi atitudine ştiințifică. Pentru a ne rezuma la un singur exemplu extrem de concludent, din perspectiva psihologiei jungiene diavolul simbolizează sau personifică „umbra" (Schatten), adică inconştientul personal. În ceea ce priveşte atitudinea față de religie, vom spune aici doar că Jung vede în religie o sumă de simboluri ale conținuturilor arhetipale din inconştient, poziție clar exprimată pentru prima dată în studiul *Despre energetică sufletului* (1928, 1948, 1965, 1971). Acuzația de misticism, respinsă de Jung în prezentul studiu, este dintre cele mai

inconştientul colectiv nu constituie o problemă speculativă sau filosofică, ci una empirică. Întrebarea sună simplu: există sau nu există astfel de forme universale? Dacă există, atunci există şi un domeniu al psihicului care poate fi numit inconştient colectiv. Diagnoza inconştientului colectiv nu este întotdeauna o sarcină uşoară. Nu este suficient identificăm natura arhetipală, adesea evidentă, a produselor inconştiente, căci acestea pot fi tot atât de bine dobândite prin intermediul limbii şi al educației. Criptomnezia[1] trebuie de asemenea exclusă, ceea în multe cazuri este aproape imposibil. În pofida tuturor acestor dificultăți sunt suficiente cazurile individuale în care renaşterea spontană a motivelor mitologice se află dincolo de orice dubiu rațional. Dacă un asemenea inconştient există cumva, atunci explicația psihologică trebuie să ia cunoştință de el şi să supună unei critici severe anumite etiologii pretins personale.

---

benigne, mai ales din perspectiva cititorului contemporan, pentru care ideea de inconştient colectiv şi cea de arhetip constituie bunuri culturale de mult asimilate. Existența inconştientului colectiv nu. Este o „problemă speculativă sau filosofică", cum se exprimă Jung într-un limbaj inexact pentru că asta nu înseamnă încă mistică, ci una ce ține de domeniul cercetării empirice. Şi într-adevăr, Jung a probat prin studiul comparativ al psihicului sănătos şi bolnav, mitologiei, religiilor şi istoriei religiilor prezența în psihicul uman a unor forme inconştiente universale pe care Ie-a numit arhetipuri.

[1] . În studiul pe care i-l dedică în anul 1905, Jung pune în paralel criptomnezia cu alte două tipuri de rememorare, ce*ea ce* ne permite să-i înțelegem mai bine specificul. Atât rememorarea *nemijlocită,* cât şi *rememorarea* mijlocită au în comun faptul că Subiectul este pe deplin conştient de caracterul de amintire al respectivului conținut mental, care nu este confundat cu o creație proprie. Rememorarea nemijlocită se produce atunci când, reîntâlnind un obiect sau o persoană a vieții trecute, le recunoaştem direct ca elemente ale acelei vieți: „iată casa în care a locuit prietenul meu!" vom exclama revăzând-o întâmplător. Dacă voi trece pe lingă casa prietenului meu, fără s-o percep conştient şi peste câtva timp printre gândurile mele îşi va face apariția o imagine care mă prezintă angajat într-o discuție cu acel prieten despre problemele care mă frământa acum, atunci trăiesc o rememorare mijlocită, căci fără dificultate pot reface traiectul asociativ până la cauza imaginii. Caracteristica deosebitoare a criptomneziei constă în aceea că amintirea este luată drept, o. Nouă creație. Jung exemplifică cu un fragment din *Also sprach Zarathustra* unde Nietzsche reproduce fără să-şi dea seama pasaje din *Blatter aus Prevorst* de Justin Kerner.

Punctul meu de vedere poate fi ilustrat printr-un exemplu concret. Ați citit probabil interpretarea pe care o dă Freud unui anumit tablou al lui Leonardo da Vinci care reprezintă pe Sf. Ana şi pe Maria cu Pruncul[1]. Freud explică remarcabilul tablou prin faptul că Leonardo însuşi a avut două mame. Această cauzalitate este personală. Nu intenționăm să ne oprim asupra faptului că astfel de imagini nu simt deloc unice şi nici asupra minorei inexactități că Sf. Ana este de fapt *bunica* lui Cristos, ci dorim să subliniem că psihologia aparent personală este impregnată de un motiv non-personal, bine cunoscut nouă din altă parte. Motivul celor două mame este un arhetip ce poate fi întâlnit în diferite variante în domeniul mitologiei şi al religiei, constituind baza a numeroase *representations collectives.* Aş putea aminti că exemplu motivul dublei origini, al originii umane şi al cele divine, ca în cazul lui Herakles care, adoptat de Hera din neştiință, a dobândit nemurirea. Ceea ce era mit în Grecia, reprezenta în Egipt un ritual. Faraonul era în acelaşi timp de natură umană şi divină. Pe pereții camerelor de naştere ale templelor egiptene sunt înfățişate cea de a doua concepere şi naştere divină a faraonului - el s-a născut „a doua oară". Această reprezentare constituie baza tuturor maşterelor renaşterii, inclusiv a celor creştine. Cristos însuşi s-a născut de două ori: prin botezarea în Iordan a realizat renaşterea din apă şi din spirit. În liturghia romană cristelnița este numită în mod consecvent „uterus ecclesiae" şi din *Misalul roman* aflăm, când se vorbeşte despre sfințirea apei de, botez în sabbatum sanctum, sâmbătă de dinaintea Paştelui, că şi astăzi ea se numeşte astfel[2]. Oricum

---

[1] *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, IV*

[2] După o perioadă inițială, când în întreg apusul creştin se oficia aceeaşi liturghie, Roma s-a singularizat din punct de vedere liturgic, adoptând un rit aparte, de origine obscură, arată, Ene Branişte în cartea sa *Liturgica specială, B*ucureşti - 1985, *p,* 215-218. Din aceeaşi sursă aflăm că începând cu secolul V se conturează în Apus două liturghii: cea de la Roma, care a dat naştere ritului roman şi cea din sudul Italiei, care a stat la baza ritului galican, oficiat în Italia sudică şi nordică, Galiția, Spahii şi chiar Africa. Treptat ritul galican a fost înlocuit de cel roman, aşa

ar fi, în gnoza timpurie spiritul, care apărea sub chipul unui porumbel, era considerat că sophia, sapientia, înțelepciunea şi ca mama lui Cristos. Pe temeiul acestui motiv al părinților dubli, copiii de astăzi, în locul zânelor bune sau rele care realizau o „adopțiune magică" cu blestem sau binecuvântare, au naşi, adică (în geripana elvețiană) „Gotti" şi „Gotte", (în engleză) „godfather" şi „godmather"[1].

Reprezentarea unei a doua naşteri are o largă răspândire spațială şi temporală. La începuturile medicinei ea apărea ca un mijloc magic de vindecare; în multe religii ea constituie experiența mistică iar în filosofia naturii din evul mediu, ideea centrală; *last not least* mulți copii, dar şi unii adulți, cred că părinții lor nu le sunt decât părinți adoptivi cărora le-au fost încredințați. Benvenuto Cellini, de pildă, avea această credință despre care aflăm din autobiografia sa[2].

Însă este cu totul exclus ca toți oamenii care cred într-o dublă origine să fi avut întotdeauna în realitate două mame sau invers, ca cei câțiva care au împărtăşit soarta lui Leonardo să fi molipsit cu complexele lor restul umanității. Fapt este că trebuie să admitem existența unei nevoi umane universale căreia îi corespunde prezența universală a fantasmei despre dubla naştere şi simultan a fantasmei celor două mame, nevoie ce se oglindeşte în această temă. Chiar dacă Leonardo da Vinci şi-ar fi portretizat într-adevăr cele două mame în Sf. Ana şi Maria – ceea ce eu pun sub semnul îndoielii, totuşi el n-ar fi exprimat astfel decât o credință pe care milioane de oameni înaintea sa şi după el au avut-o. Simbolul vulturului, analizat de Freud în eseul amintit, face şi mai plauzibilă opinia

---

încât astăzi se utilizează o singură liturghie în întreaga creştinătate catolică, cea de rit roman, cunoscută sub numele de Missa.

[1] În limba română nu există echivalenți de acelaşi tip pentru termenii din germana elvețiană sau engleză, cuvântul naş derivând din „nun": nun-nunaş-nănaş-naş, ceea ce s-ar explica prin preponderenta asociere a năşiei cu căsătoria şi nu cu botezul (Gh. Geană, *Forms and Functions of the Romanian Spiritual Kinship,* Revue Roumaine des Siences Sociales, 1/1982).

[2] *Leben des Benvenuto Cellini, u*bersetzt und hg. Von Goethe

mea. Pe bună dreptate el indică drept izvor al simbolului *Hierogliphica* lui Horapollo[1], o carte foarte citită în vremea aceea. Din ea aflăm că vulturii sunt doar de sex feminin şi că simbolic desemnează mama; fecundarea lor o realizează vântul (în greceşte, pneuma). Sub influenţa Creştinismului, acest cuvânt a căpătat sensul de „spirit". În relatarea despre misterul rusaliilor, „pneuma" îşi mai păstrează; încă dublă semnificaţie de vânt şi spirit. Consider că acest fapt se referă la Maria care, conform esenţei sale de fecioară, este fecundată de pneuma, asemeni unui Vultur. Totodată vulturul este, după Horapollo, simbolul Athenei care născută din craniul zeului suprem, era o fecioară ce cunoştea doar maternitatea spirituală. — Toate acestea trimit la Maria şi la motivul renaşterii. Nu există nicio dovadă că Leonardo ar fi putut exprima altceva în tabloul său. Dacă este îndreptăţit să admitem că s-a identificat cu Pruncul, atunci el a înfăţişat, după cât se pare, *dubla maternitate mitică* şi nu propria sa istorie. Şi ce am putea spune despre toţi ceilalţi artişti care au pictat acelaşi motiv? Să fi avut şi ei două mame? Cu neputinţă să transpunem acum cazul lui Leonardo în domeniul nevrozelor şi să admitem că este vorba de un pacient cu un complex matern care îşi închipuie că nevroza sa provine din faptul de a fi avut două mame. Deşi rezultatul interpretării personale i-ar fi dat dreptate, acesta ar fi în întregime fals, căci în realitate cauza nevrozei sale ar consta în reactivarea arhetipului dublei mame, indiferent dacă el a avut una sau două mame; cum am văzut, acest arhetip funcţionează individual şi istoric fără a avea vreo legătură cu situaţia relativ rară a dublei maternităţi.

Deşi seducătoare, ipoteza unei cauze personale atât de simple este nu numai inexactă ci în întregime falsă. Psihiatrului cu formaţie strict medicală îi va fi, fără îndoială, dificil să înţeleagă cum poate motivul mamei duble, despre

[1] I, 11, p. 32 – Freud, 1. C., II, p. 24ff.

care el nu are cunoştinţă, să aibă o forţă atât de mare încât să acţioneze ca o situaţie traumatică. Însă dacă luăm în considerare energiile uriaşe ascunse în sfera mitică a omului, atunci semnificaţia etiologică a arhetipurilor pare mai puţin fantastică. De fapt există numeroase nevroze care rezidă în tulburări ce trebuie derivate din absenţa din viaţa psihică a pacientului a influenţei acestor forţe determinate. Consider de-a dreptul periculoasă încercarea psihologiei pur persoale de a contesta, prin reducerea la cauzele personale, existenţa motivelor arhetipal psihologice care caută chiar să distrugă aceste motive prin analiză personală. Astăzi putem aprecia mai bine decât acum douăzeci de ani natura forţelor profunde. Doar suntem martorii retrăirii de către o mare naţiune a unui simbol arhaic, ba chiar a unor forme religioase arhaice şi a modului în care această nouă emoţie acţionează revoluţionar asupra individului, transformându-l[1]. Omul trecutului este prezent în noi într-o măsură pe care nici nu ne-o putem măcar

[1] Studiul de faţă nu este singurul în care Jung se referă la fenomenele sociale generate de naţional-socialism în Germania anilor '30, condamnându-le, aşa cum o face câteva rânduri mai jos unde le califică drept „nebunie" care s-a transformat în „oribilă realitate". În 1936 apărea studiul *Wotan,* dedicat de psihologul elveţian arhetipului etnic al germanilor, care dă expresie credinţei că trezirea bătrânului Wotan, anticipată de Nietzsche, Schuler, Ştefan George, Klages, „o însuşire fundamentală a sufletului german, un factor sufletesc de natură iraţională, un ciclon care deconstruieşte presiunea culturală", reprezintă elementul explicativ preeminent în raport cu factorii politici sau economici. Peste zece ani, Jung va aborda, sub un titlu concludent – *După catastrofă* – problema culpabilităţii germanilor, desigur tot din perspectivă psihologică. Venirea la putere a lui Hitler, personalitate isterică prin excelenţă, a fost cu putinţă datorită nevrozei colective a germanilor. Predispoziţia isterică a germanilor, derivând dintr-o „mai mare distanţă între contrariile psihice decât în cazul normalităţii", adică dintr-o pronunţată dizarmonie interioară, şi-ar fi găsit, după Jung, întruchiparea artistică supremă în figura lui Faust, care nu ar fi putut fi creată decât de un german. Căci Faust exprimă desăvârşit sufletul german prin „aspiraţia către nemărginit ce provine din contradicţiile şi sfâşierea interioară, prin acel eros al depărtărilor şi acea aşteptare eschatologică a marii împliniri; datorită lui cunoaştem acel zbor spiritual înalt şi acea cădere în vină şi întuneric, ba, mai rău chiar, căderea în vârtejul trişeriei şi al violenţei criminale, efecte ale pactului cu răul". (C. G. Jung, *Nach der Kathastrophe,* în Gesammelte Werke, Band X, Walter Verlag, p 230)

imagina înainte de război. Şi ce altceva este soarta marilor popoare decât sumarea modificărilor psihice ale indivizilor?

Într-o nevroză care este doar o chestiune privată, avându-şi rădăcinile exclusiv în cauze personale, arhetipurile nu intervin în niciun fel. Însă când nevroza provine dintr-o incompatibilitate generală sau este vorba de o situație dăunătoare într-alt fel, care provoacă nevroză la un număr mare de indivizi, trebuie să admitem prezența arhetipurilor. Întrucât nevrozele sunt de cele mai multe ori fenomene *sociale,* şi nu doar probleme private, trebuie să admitem intervenția arhetipurilor în cele mai multe cazuri: este retrăit acel arhetip care corespunde situației şi ca urmare intră în acțiune forțele instinctuale ascunse în arhetip, pe cât de explozive pe atât de periculoase, ceea ce duce adesea la rezultate imprevizibile. Mai mult, nu există rău căruia omul aflat sub dominația unui arhetip să nu-i cadă victimă. Dacă în urmă cu treizeci de ani cineva ar fi îndrăznit să prezică faptul că evoluția psihologică va merge în direcția reactivării medievalei persecuții a evreilor, că Europa va tremura din nou în fața grupurilor de lictori romani sau a marşurilor legiunilor, că va putea fi reintrodus salutul roman de acum două mii de ani şi că arhaica swastică va înlocui crucea, fiind capabilă să insufle milioanelor de soldați disponibilitatea pentru sacrificiu, acel om ar fi fost batjocorit ca un nebun mistic şi astăzi? Oricât de uimitor ar putea părea, această întreagă nebunie a devenit oribilă realitate. Viața privată, motivele şi cauzele private au devenit în lumea de astăzi aproape ficțiuni. Omul trecutului, care trăia într-o lume de arhaice *representationes collectives* a fost chemat din nou la o viață foarte vizibilă şi chinuitor de reală, şi aceasta nu doar în cazul câtorva indivizi dezechilibrați, ci a milioane de oameni.

Există tot atâtea arhetipuri câte situații de viață tipice. Nenumărate repetiții au întipărit aceste experiențe în constituția psihică, nu sub chipul unor conținuturi imagistice, ci aproape ca *forme fără conținut,* care reprezintă doar

posibilitatea unui anumit tip de abordare sau acțiune[1]. Când trăim ceva care corespunde unui arhetip, acesta este activat şi ia naştere o compulsivitate ce se impune împotriva raţiunii şi voinţei sau produce un conflict care se prelungeşte în patologic, adică prin nevroză.

C) *Metoda de demonstrare*

Trebuie să ne ocupăm acum de problema cum poate fi demonstrată existența arhetipurilor. Întrucât arhetipurile produc anumite forme spirituale, trebuie să explicăm unde şi cum poate fi găsit materialul care face intuitive aceste forme. Principala sursă o reprezintă visele care au avantajul de a fi produse spontane ale psihicului inconştient, independente de voință şi de aceea produse pure ale naturii, neinfluențate de vreo intenție conştientă. Prin întrebări putem afla care din motivele ce apar în vis sunt cunoscute visătorului. Dintre cele care-i sunt necunoscute trebuie să excludem motivele care *ar putea* să-i fie cunoscute, cum este în cazul lui Leonardo simbolul vulturului. Nu suntem siguri că Leonardo a preluat acest simbol de la Horapollo, ceea ce ar fi totuşi pe deplin plauzibil pentru lin om cultivat al acelei vremi, artiştii plastici distingându-se în special prin bogate cunoştințe umaniste. Iată de ce apariția motivului păsării în fantasma lui Leonardo,

---

[1] Problema originii arhetipurilor, hotărâtoare pentru teoria jungiană, rămâne deschisă. Într-o primă etapă a creației sale, Jung afirmă constant, aşa cum se întâmpla şi în acest text, că arhetipurile sunt precipitate ale experiențelor tipice ale speciei *homo sapiens*. Aşadar, ele şi-ar datora prezența în zestrea genetică a omului lamarckianei „transmiteri ereditare a caracterelor dobândite". Biologia contemporană, dominată de teoriile neodarviniste care în esență explică evoluția prin mutații întâmplătoare şi selecție, invalidează ideile lamarckiene şi neolamarckiene, transmiterea ereditară a caracterelor dobândite neputând fi de altfel demonstrată experimental. După 1940, Jung, convins de existența arhetipurilor grație unui material cazuistic copleşitor de bogat, va renunța la încercările de elucidare a originii arhetipurilor, lăsate în seama viitorimii. Situația nu este singulară în ştiințele omului, unde adesea explicarea unui fenomen succede după mult timp înregistrării şi descrierii sale.

motiv prin excelenţă arhetipal, nu demonstrează nimic. Motivele căutate de noi sunt cele care nu-i puteau fi cunoscute visătorului şi care totuşi funcţionează în visele sale aşa cum funcţionează arhetipurile la nivelul surselor istorice.

Aşa numita *imaginaţie activă* constituie o altă sursă pentru materialul necesar. Prin acest termen desemnez seriile de fantasme produse prin concentrare intenţionată. Experienţa mi-a arătat că intensitatea şi frecvenţa viselor sunt augmentate prin prezenţa fantasmelor inconştiente şi inaccesibile şi că aducerea în conştiinţa a acestor fantasme schimbă caracterul viselor, care devin mai rare şi mai şterse. De aici am dedus că visele conţin adesea fantasme care tind spre conştientizare, căci la baza viselor se află adesea instincte refulate a căror ten dinţă naturală este de a influenţa gândirea conştientă. În astfel de cazuri cerem pacientului să examineze orice fragment de fantasmă care i se pare important din perspectiva *contextului* său, adică din perspectiva materialului asociativ în care se află intricat, până când îl înţelege. Nu este vorba de un aspect al asociaţiei libere[1], recomandată de Freud în scopul interpretării, ci de prelucrarea fantasmei prin observarea materialului fantasmatio care îi este asociat în mod natural.

Nu este locul aici să dăm explicaţii tehnice privitoare la metodă. Vom spune doar că seria de fantasme adusă la suprafaţă uşurează inconştientul şi reprezintă un material bogat în forme arhetipale. Desigur, această metodă poate fi utilizată doar în anumite cazuri alese cu grijă. Ea nu este cu

[1] În psihoterapia freudiană, asociaţia liberă nu este utilizată doar în interpretarea viselor; când este lipsită de un punct de plecare determinat, asociaţia liberă trece drept regula fundamentală a tehnicii psihanalitice: pacientul este invitat să spună tot ceea ce îi vine în minte şi tot ceea ce simte, fără să opereze vreo selecţie, chiar dacă sentimentele de neplăcere, ridicol sau insignifianţă se opun comunicării. Când există un punct de plecare (un element al visului, de pildă), asocierea poate fi considerată liberă în măsura în care nu este ghidată de o intenţie selectivă. Prin eliminarea controlului conştiinţei, metoda asociaţiei libere urmăreşte să pună în evidenţă conţinuturile inconştiente.

totul inofensivă deoarece îl poate, îndepărta pe pacient prea mult de realitate. În orice caz, un avertisment împotriva unei aplicări nediscriminatorii nu poate fi decât bine venit.

În sfârşit, dar nu în ultimul rând, o sursă interesantă pentru material arhetipal ne-o pun la dispoziție ideile delirante ale psihoticilor, fantasmele din stările de transă şi visele din prima copilărie (între trei şi cinci ani). Materialul, de acest gen este accesibil în cantitățile dorite, dar el rămâne lipsit de valoare dacă nu pot fi stabilite paralele istorice convingătoare[1]. Firește, nu este suficient să punem în legătură şarpele dintr-un vis cu apariția mitică a şarpelui; căci cine ar putea garanta că semnificația funcțională pe care o are şarpele în vis coincide cu cea pe care o are în cadrul mitic? De aceea, pentru a stabili o paralelă viabilă este necesar să cunoaştem semnificația funcțională a unui simbol individual şi apoi să aflăm dacă simbolul mitic presupus paralel rezultă din acelaşi tip de circumstanțe şi are deci aceeaşi semnificație funcțională. Satisfacerea acestei cerințe reprezintă un demers de cercetare îndelungat şi anevoios dar şi un obiect ingrat pentru expunere. Întrucât simbolurile nu pot fi rupte din contextul lor, ar trebui realizate prezentări exhaustive de simboluri personale şi mitice, ceea ce este cu neputință în cadrul unei singure conferințe. Totuşi am făcut în mod repetat tentativa cu riscul de a-mi adormi jumătate din auditoriu.

D) *Un exemplu*

Ca exemplu aleg un caz practic pe care, deşi deja publicate,

[1] În acest pasaj Jung desemnează, fără a o numi, metoda amplificării, iar în rândurile imediat următoare indică precauțiile necesare aplicării ei corecte. Două sunt, după Jung, cazurile în care amplificarea este indispensabilă: a) când dorim să stabilim natura arhetipală a unui conținut psihic individual, b) când încercăm să descifrăm fragmentele de vis rezistente la interpretare. Amplificarea este o metodă analogică a cărei legitimitate se bazează pe constatarea repetată a unor asemănări esențiale între produsele psihice individuale şi produsele culturale ale tradiției atestate istoric.

îl folosesc din nou datorită conciziei sale ce îl recomandă ca foarte potrivit pentru ilustrare. În plus doresc să adaug câteva considerații lăsate de o parte cu ocazia trecutei publicări.[1]

În 1906 am luat cunoştinţă de fantasma stranie a unui paranoic internat de mai mulți ani. Pacientul suferea din tinerețe de o schizofrenie incurabilă. După ce a absolvit şcoala elementară, a activat ca funcționar într-un birou. El nu se distingea prin vreo înzestrare deosebită şi la vremea aceea eu însumi nu aveam habar de mitologie sau arheologie, aşa încât situația nu era în niciun fel suspectă. Într-o zi l-am întâlni în timp ce se afla la fereastră şi, mişcând capul în stânga şi-n dreaptă, clipea privind în soare. M-a rugat să fac şi eu la fel, promițându-mi că voi vedea ceva foarte interesant. Cînd l-am întrebat ce vede, s-a arătat surprins că eu nu văd nimic: „Nu se poate să nu vedeți penisul soarelui: când îmi mişc capul încoace şi-n colo, se mişcă şi el şi astfel se naşte vântul". Fireşte, nu am putut înțelege ciudata idee, pe care totuşi am notat-o. Aproximativ patru ani mai târziu, în timp ce studiam mitologia, am descoperit o carte a lui Albrecht Dieterich, cunoscutul filolog, care m-a ajutat să lămuresc fantasma pacientului meu. Această operă, publicată în 1910, se ocupă de un papirus grecesc aflat la Biblioteca Națională din Paris. Dieterich credea a fi descoperit într-o parte a textului o liturghie dedicată lui Mithra. Textul este fără îndoială un ghid religios pentru realizarea anumitor invocații în care este pomenit Mithra. Provenind din şcoala misticilor alexandrini, el are o semnificație identică cu *Corpus Hermeticum.* În textul lui Dieterich citim următoarele îndemnuri: „Cu fața la soare inspiră de trei ori, cât de adânc poți şi vei vedea că te ridici şi păşeşti spre înalt, aşa încât poți crede că te afli în mijlocul oceanului aerian… drumul zeilor vizibili va fi arătat de zeul soare, tatăl meu; tot astfel va deveni vizibil şi aşa numitul tub, originea vântului de serviciu. Căci vei vedea atârnând din

[1] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung,* § 149, 223 şi *Die Struktur der Seele,* § 317.

discul solar ceva ca un tub şi anume, când este îndreptat înspre regiunile de vest apare întotdeauna vântul de est; când este produs celălalt vânt datorită orientării spre regiunile din est, vei vedea în mod asemănător după regiunea aceluia întoarcerea (mişcarea în continuare) chipului."[1]

Textul arată intenția autorului de a-l pune pe cititor în situația de a trăi el însuşi viziunea pe care a avut-o autorul sau în care cel puțin crede. Cititorul trebuie introdus în experiența interioară a autorului sau – ceea ce este mai probabil – într-una din comunitățile mistice existente în acea vreme, despre care ne vorbeşte Philo Iudeus în calitate de contemporan, căci zeul focului sau al soarelui invocat aici reprezintă o figură pentru care pot fi indicate paralele istorice, unele în strânsă legătură cu Cristos al *revelației.* De aceea avem de a face cu o reprezentare colectivă, aşa cum sunt şi acțiunile rituale descrise, de pildă imitarea vocilor de animale etc… Viziunea discutată face parte dintr-un context religios a cărui natură extatică este indiscutabilă şi descrie un tip de inițiere în trăirea mistică a divinității.

Pacientul nostru era cu aproximativ zece ani mai în vârstă decât mine şi suferea de un delir de grandoare, considerând că este în acelaşi timp Dumnezeu şi Cristos. Atitudinea sa față de mine era binevoitoare – eram agreat ea singură persoană care arătam interes pentru reprezentările sale abstrase. Ideile sale delirante erau precumpănitor de natură religioasă şi, atunci când m-a îndemnat să privesc în soare clipind asemeni lui şi să mişc capul într-o parte şi-ntr-alta, el avea intenția evidentă de a mă determina să particip la viziunea sa. Lui îi revenea rolul de înțelept mistic iar mie cel de învățăcel. Mai mult, el se credea însuşi zeul soarelui întrucât producea vântul prin mişcarea capului. Transformarea rituală în zeitate este atestată de Apuleius în misterele lui Isis, şi anume în

[1] *Eine Mithrasliturgie,* pp 6/7 (Jung a aflat mai târziu că ediția din 1910 este de fapt o reeditare, prima ediție fiind publicată în 1903. Oricum pacientul fusese internat în spital cu câțivi am înainte de 1903)

forma unei apoteoze solare. Semnificația vântului de serviciu este, foarte probabil, aceea a spiritului procreator (pneuma înseamnă vânt) care, emanat de soare, pătrunde în suflet şi-l fecundează. Asocierea soarelui cu vântul apare foarte des în simbolistica antică.

Trebuie acum să dovedim că nu este vorba de o simplă coincidență întâmplătoare a celor două cazuri. Pentru aceasta este necesar să arătăm că asocierea reprezentării unui tub al vântului cu Dumnezeu sau cu soarele are o existență colectivă independent de cazurile amintite sau, pentru a ne exprima altfel, că ea apare şi în alte timpuri şi locuri. Anumite picturi medievale reprezintă Buna-Vestire prin intermediul unui fel de tub care uneşte tronul lui Dumnezeu cu trupul Mariei. Fie porumbelul, fie Pruncul coboară prin lăuntrul său. Porumbelul semnifică *fecundatorul, Sfântul Duh-vânt.*

Desigur, este cu totul exclusă posibilitatea ca pacientul să fi avut cunoştință de un papirus care a fost publicat patru ani mai târziu şi cu totul improbabil că viziunea sa să aibă vreo legătură cu ciudata reprezentare medievală a Bunei-Vestiri, chiar, dacă printr-o inimaginabilă întâmplare o astfel de pictură i-ar fi căzut sub ochi. Pacientul, care a fost declarat bolnav după împlinirea vârstei de douăzeci de ani, nu a călătorit niciodată, în galeriile publice din Zurich, oraşul său natal, neexistând un astfel de tablou.

Am amintit acest caz nu pentru a vă prezenta viziunea unui arhetip, ci forma esențializată a mersului cercetării. Dacă am întâlni doar astfel de cazuri, sarcina noastră ar fi mult uşurată: de obicei, adunarea materialului probator este mult mai dificilă. Mai întâi trebuie să izolăm suficient de clar anumite simboluri pentru a le putea considera fenomene tipice şi nu simple accidente, ceea ce se realizează prin cercetarea unei serii de vise, să zicem de câteva sute, urmărind figurile tipice şi dezvoltarea lor în cadrul seriei. Această metodă permite evidențierea anumitor continuități şi discontinuități la una şi aceeaşi figură. Poate fi aleasă oricare dintre figurile prin

care comportamentul în vis sau vise creează impresia că exprimă un arhetip. Atunci când materialul disponibil este suficient de bogat şi a fost bine observat, pot fi făcute constatări interesante asupra modificărilor pe care le suferă un tip. Nu numai tipul, ci şi variantele sale pot fi lămurite cu ajutorul paralelelor din domeniul mitologiei comparate. Într-o lucrare din 1935 am prezentat această metodă şi cazuistica necesară.[1]

[1] *Grundsatzliches zur praktischen Psychotherapie,* vezi şi *Psychologie und Alchemie,* partea a doua.

COMENTARIILE ŞI NOTELE TRADUCĂTORULUI

Jung şi Freud

Ecoul cultural durabil şi în continuă amplificare al operei lui Jung – să ne gândim doar la influența pe care teoria arhetipurilor a avut-o asupra lui Bachelard – ea însăşi atât de impregnată de cultură încât cu greu ar mai putea fi considerată o operă pur psihologică, dar mai ales existența unei critici arhetipale, inspirată de aceeaşi teorie a arhetipurilor, a plasat cultura română, unde Jung, în pofida unor lăudabile eforturi de curând încununate de succesul publicării, *este* puțin cunoscut (mai puțin chiar decât Freud), într-o stare de aşteptare. Sunt aşteptate în primul rând textele jungiene cele mai semnificative, dar şi exegeze ample care să ofere nu numai o viziune de ansamblu asupra unei opere vaste dar şi informații la zi despre comentariile pe care le generează necontenit.

Discriminarea culturală apriorică a teoriei tipurilor psihologice (introvertit/extravertit) în favoarea teoriei arhetipurilor ambele axe structurante ale creației jungiene – poate surprinde pe cel care ştie că lucrarea *Tipurile psihologice* publicată în 1921 conține aplicații incitante pentru filosof şi criticul literar. Filosoful va găsi în capitolul I, intitulat „Problema tipurilor în, istoria spiritului antic şi medieval" şi în capitolul VIII („Problema tipurilor în filosofia modernă") o viziune inedită asupra istoriei filosofiei, o adevărată *Psychologie der Weltanschaungen,* iar esteticianul şi criticul literar vor fi reținuți de interpretarea psihologică dată de Jung *Scrisorilor despre educația estetică a omenirii* de Schiller (cap. III) sau de analiza dedicată manifestării tipurilor în literatură (cap. V), unde în centrul atenției se află *Prometeu şi Epimeteu*, cartea lui Spitteler – un laureat al premiului Nobel astăzi

aproape uitat. Aşadar, de ce teoria arhetipurilor este mai rodnică în cultură decât teoria tipurilor psihologice?

Răspunsul căutat ar putea fi acela că în timp ce teoria tipurilor se epuizează în psihologic, teoria arhetipurilor – adevărate categorii ale imaginarului – transcende lumea sufletului, lipsită adesea de semnificație culturală (supraindividuală), spre a avansa spre mătricile spirituale ale culturii. Când Jung afirmă că, spre deosebire de conştiință care „desparte" prin particularul sau singularul conținuturilor sale, inconştientul colectiv „uneşte" grație universalității arhetipurilor ce-l structurează, el nu face decât să indice natura sa spirituală.

Puşi în fața alegerii celor mai semnificative texte consacrate de Jung arhetipurilor, am constatat că ne-am asumat o sarcină dificilă. Masiva operă a cercetătorului elvețian este alcătuită precumpănitor din studii şi articole provenite din conferințe sau expuneri ținute în fața unui public divers. Existența câtorva cărți închegate în acest ocean nesistematic şi în bună măsură ocazional nu-i poate schimba caracterul. Din lipsă de sistematicitate derivă în mod necesar o altă trăsătură a operei jungiene: prezența repetițiilor. Însă reluarea unei idei nu este simplă variațiune pe aceeaşi temă, ci presupune dezvoltări în adâncime şi suprafață (explicitări, clarificări), precum şi reale elemente de noutate. O operă necontenit rescrisă, cum este şi cea a lui Jung, nu poate fi considerată încheiată decât odată cu moartea autorului. De aici derivă, pentru cititorul care urmăreşte o adevărată comprehensiune, incomoda obligație a lecturii integrale. Doar parcurgerea textelor fundamentale – acele studii, articole sau fragmente unde un concept sau idee sunt tratate exhaustiv, la un nivel de elaborare care ulterior necesită doar neînsemnate reveniri şi completări – scuteşte într-o anumită măsură de această obligație. Un astfel de text fundamental este şi cel intitulat *„Conceptul de inconştient colectiv",* inițial o expunere ținută la spitalul Sf. Bartolomeu din Londra. În anul 1936,

articolul a fost publicat în Anglia, în acelaşi an traducerea românească a fost realizată după varianta germană.

Despre un text grăitor prin el însuşi sunt puține lucruri de adăugat. Merită totuşi menționat accentul surprinzător de apăsat, dacă avem în vedere restul operei lui Jung, pus asupra aspectului metodologic. De cele mai multe ori psihologul elvețian prezintă rezultatul demersurilor sale fără să lumineze decât în mică măsură calea urmată. Cine doreşte să afle care sunt condițiile (restrictive) de aplicare a metodei amplificării trebuie să se adreseze studiului despre inconştientul colectiv unde este utilizată demonstrativ de chiar cel care a fundamentat-o.

Sunt necesare de asemenea câteva precizări referitoare la relația dintre Jung şi Freud pentru a risipi impresia de opoziție ireductibilă pe care o poate lăsa şi studiul de față. Din perspectiva ansamblului operei psihiatrului elvețian s-ar putea afirma că relația Jung-Freud stă sub semnul a ceea ce Constantin Noica numea „contradicția unilaterală". Este un tip de contradicție în care doar unul din termeni îl contestă pe celălalt. În pofida aparențelor, doar Freud îl contestă pe Jung. În ceea ce priveşte problema inconştientului, Jung nu a negat niciodată importanța descoperirii inconştientului personal realizată de Freud; el a negat doar ideea freudiană că inconştientul personal ar epuiza întreaga sferă a inconştientului. Dincolo de fruntariile inconştientului personal, arată Jung, începe tărâmul inconştientului colectiv – adevărată regiune a „mumelor" vieții spirituale. Când Jung pune în discuție interpretarea pe care o dă Freud tabloului „Sf. Ana cu fecioară şi pruncul" de Leonardo da Vinci, el contestă doar considerarea acestei picturi drept o expresie a inconştientului personal şi nu existența ultimului.

În sfârşit, articolul despre inconştientul colectiv ne lasă să întrevedem una din trăsăturile criticii arhetipale; ca orice critică inspirată de psihologie, ea este strict conținutistică, neavând posibilitatea să emită judecăți de valoare estetice.

DESPRE ARHETIPURILE INCONŞTIENTULUI COLECTIV

Ipoteza că există un inconştient colectiv este una din acele idei care la început şochează publicul, pentru ca apoi să fie repede acceptată şi să pătrundă în limbajul curent, aşa cum s-a întâmplat şi cu noţiunea de inconştient în genere. După ce ideea filosofică de inconştient, dezvoltată mai ales de C.G. Carus şi E von Hartmann a fost înlăturată aproape fără urme de modă debordantă a materialismului şi empirismului, ea a reapărut treptat în cadrul psihologiei medicale orientate ştiinţific.

La început conceptul de inconştient s-a mărginit la desemnarea conţinuturilor refulate sau uitate. Pentru Freud inconştientul, deşi apare deja – cel puţin metaforic – ca subiect activ, nu este în esenţă, nimic altceva decât sediul acestor conţinuturi uitate şi refulate şi are doar datorită acestui fapt o importanţă practică. Ca atare, conform acestei viziuni inconştientul are o natură exclusiv personală,[1] deşi pe, de altă parte chiar Freud a sesizat că modul de gândire al inconştientului este arhaico-mitologic.

Fără îndoială, un strat oarecum superficial al inconştientului este personal. Îl numim *inconştientul personal.* Acesta se sprijină pe un strat mai adânc, care nu mai provine din experienţa personală, ci este înnăscut. Stratul acesta mai

[1] În lucrările ulterioare Freud şi-a nuanţat viziunea fundamentală prezentată aici: psihismul instinctual l-a numit „sine" (das Es) iar prin „supraeu" (uber-ich) a desemnat conştiinţa colectivă interiorizată individului şi în parte refulată.

adânc constituie aşa-numitul *inconştient colectiv.* M-am oprit la expresia „colectiv" întrucât acest inconştient nu este individual ci universal, adică, în opoziție cu psihismul individual, cuprinde conținuturi şi moduri de comportament identice *com grano salis* la toți indivizii, indiferent de locul naşterii. Acelaşi la toți oamenii, ei formează baza psihică de natură suprapersonală, prezentă în fiecare.

Existența psihică este recunoscută doar pe baza con*ținuturilor conştientizabile.* De aceea nu putem vorbi despre inconştient decât în măsura în care suntem capabili să-i identificăm conținuturile. Conținuturile inconştientului personal sunt în principal aşa-numitele *complexe afective,* care constituie intimitatea personală a vieții psihice. În schimb, conținuturile inconştientului colectiv sunt aşa-numitele *arhetipuri.*

Termenul „arhetip" îl întâlnim încă la Philo Iudeus[1] cu referire la *imago Dei* în om. De asemenea, la Ireneus[2] unde citim: *„Mundi fabricator non a semet ipso fecit haec, sed de altenis arehetypis transtuliť*. În *Corpus hermeticum* [3] Dumnezeu este numit **τὸ αρχέτυπου φώς** şi la Dionysius Areopagita termenul apare de mai multe ori: atât în *De caelesti hierarchia* [4] **αἰαὐλαι αρχετυπίαι** cât şi în *De divinis nominibus.*[5] La Augustin deşi nu apare cuvântul arhetip, ideea este prezentă. Extragem din *De diversis questionibus:* „idee… quae ipsae formate non sunt… que în divina intelligentia continentur"[6]. Arhetipul este o parafrază explicativă pentru

---

[1] *De opificio mundi,* Index

[2] *Adversus omnes haereses,* 2, 6 (p. 126).

[3] (Scott, *Hermetica 1,* p; 140: lumina arhetipală)

[4] II, 4 (Migne, P. G.— L.III col. 144; arhetipurile imateriale)

[5] (Migne, J. C., col. 595)

[6] *De diversis questionibus,* LXXXIII, xlvl col. 49 (Idei… ele însele neformate… conținute în inteligența divină). Alchimiştii utilizează „arhetipuri într-un mod asemănător; din Tractatus *aureus al lui H*ermes Trismegistus (Thetrum chemicum, 1613, IV. P. 718) aflăm: „… ut Deus omnem divinitatis suae thesaurum… in se tanquam archetypo absconditum… eodem modo Saturnus occulte corporum

platonicul **εἶδος.** Această denumire este potrivită şi folositoare scopurilor noastre, căci ea spune că în cazul conținuturilor colective ale inconştientului avem de a face cu tipuri arhaice sau – mai bine zis - cu tipuri originare, cu alte cuvinte cu imagini (Bilder) universale existente din vremurile străvechi. Expresia „representations collectives", utilizată de Levy-Bruhl pentru desemnarea figurilor simbolice din concepția despre lume a primitivilor, poate fi aplicată fără dificultate şi conținuturilor inconştiente, care înseamnă aproape acelaşi lucru. Căci învățăturile primitive vorbesc despre arhetipuri metamorfozate. Totuşi ele nu mai sunt aici conținuturi ale inconştientului, ci s-au înveşmântat în formule conştiente, care sunt transmise prin tradiție, mai ales sub forma învățăturii ezoterice – expresie tipică a transmiterii conținuturilor colective de proveniență inconştientă.

O altă expresie binecunoscută a arhetipurilor o constituie miturile şi basmele. Dar şi în acest caz este vorba de forme specific fixate, care sunt Transmise de-a lungul unor mari intervale de timp. De aceea, noțiunea de arhetip se potriveşte doar mijlocit celei de „representations collectives", întrucât prima se referă doar la acele, conținuturi psihice care nu au fost încă supuse unei prelucrări conştiente şi care reprezintă deci realități psihice nemijlocite. Între arhetipul ca atare şi forma istorică sau prelucrată căreia i-a dat naştere nu există o diferență insuprimabilă. Pe treptele mai înalte ale învățăturilor ezoterice arhetipurile apar într-o formă care de obicei indică inconfundabil influența valorizatoare a prelucrării conştiente. Manifestarea lor nemijlocită, aşa cum o cunoaştem din vise şi viziuni, este mult mai individuală, mai

---

metallicorum simulachra în se circumferens..." (aşa cum Dumnezeu ascunde în sine ca într-un arhetip toate comorile divinității sale... tot astfel Saturn poartă în sine într-un mod secret imaginea corpurilor metalice). La Vigenerus (Tractatus de igne et sale în *Thetrum chemicum, 1661, VI, p, 3)* lumea este „ad archetypi sui similitudinem factus" (creată după chipul unui arhetip) şi de aceea este numită *„magnus homo"* („homo maximus" la Swedenborg).

greu inteligibilă său mult mai naivă decât în mit, de exemplu. Arhetipul este un conținut inconştient pe care conştientizarea şi perceperea îl modifică, şi anume în sensul respectivei conştiințe individuale în care apare[1].

Ceea ce înțeleg prin „arhetip" a devenit pe deplin clar prin expunerea relației sale cu mitul, învățătura ezoterică şi basmul. Mult mai dificilă este încercarea de a lămuri ce este un arhetip din punct de vedere psihologic. Cercetătorii miturilor s-au mulțumit până acum cu reprezentări solare, lunare, meteorologice, cu reprezentări ale vegetației şi alte reprezentări ajutătoare. Faptul că miturile sunt în primul rând manifestări psihice care exprimă esența psihicului a trecut aproape neobservat. Pentru primitiv explicarea obiectivă a unor lucruri cunoscute prezintă puțin interes; în schimb el, sau mai bine zis inconştientul său, simte o nevoie irezistibilă de a asimila toate experiențele senzoriale externe unor procese psihice. Pentru primitiv, înregistrarea răsăritului şi apusului soarelui nu este suficientă; acestei observații exterioare trebuie să-i corespundă şi un proces psihic, cu alte cuvinte drumul soarelui trebuie să întruchipeze destinul unui zeu sau erou, rare, în fond, nu sălăşluieşte altundeva decât în sufletul omului. Toate fenomenele naturii mitizate, cum ar fi vara şi iarna, fazele lunii, anotimpul ploilor etc., nu sunt alegorii[2] ale unor experiențe obiective, ci expresii simbolice ale dramei intime şi inconştiente a sufletului, care devine accesibilă conştiinței umane pe calea proiectării, adică oglindită în fenomenele naturii. Proiectarea este atât de puternică, încât a fost nevoie de câteva milenii de cultură pentru a o desprinde

[1] Pentru a fi exacți trebuie să distingem între „arhetip" şi „reprezentare arhetipală". Arhetipul în sine este un model ipotetic, neintuitiv, ; foarte asemănător cu ceea ce în biologie este cunoscut drept *„pattern of behaviour"*. Vezi pentru aceasta şi lucrarea mea *Theoretische Uberlegungen zum Wesen des Psychischen* (Considerații teoretice asupra esenței; psihicului).

[2] Alegoria este o parafrazare a unui conținut conştient, în timp ce simbolul, expresia cea mai adecvată cu putință pentru un conținut abia bănuit, dar încă necunoscut, inconştient.

într-o mică măsură de obiectul exterior. În cazul astrologiei s-a ajuns chiar la o absolută compromitere a acestei străvechi „scientia intuitiva", întrucât caracterologia psihologică nu a putut fi desprinsă de aştri. Iar cel care astăzi mai crede sau crede din nou în astrologie, acela redevine de regulă victima vechii presupoziții superstițioase a influenței aştrilor, deşi oricine este capabil să folosească un horoscop ar trebui să ştie că punctul primăverii a fost fixat din vremea lui Hipparchos din Alexandria la 0° Aries[1], că deci orice horoscop se bazează pe un cerc de animale arbitrar ales tocmai pentru că de la Hipparchos încoace, datorită precizării echinocțiului, punctul primăverii a fost împins treptat până la gradul de început al Peştilor.

Subiectivitatea omului primitiv este atât de impresionantă încât prima încercare de interpretare a mitului ar fi trebuit să-l raporteze la psihic. Cunoaşterea naturii oferită de mit constituie în esență limba şi înveşmântarea exterioară a proceselor psihice inconştiente. Tocmai acest caracter inconştient explică de ce înțelegerea mitului a apelat ia orice altceva decât psihicul. Pur şi simplu nu se ştia că psihicul conține toate acele imagini din care s-au născut întotdeauna miturile şi că inconştientul nostru este un subiect activ dar şi pasiv, a cărui dramă omul primitiv o regăsea analogic în toate procesele naturii[2].

„În pieptul tău se află stelele destinului tău", îi spune Seni lui Wallenstein[3], ceea ce ar putea satisface orice astrologie, dacă s-ar şti câte ceva despre acest secret al inimii. Însă până nu demult el nu fusese dezlegat şi n-aş îndrăzni să afirm că astăzi situația este principial diferită.

Învățătura tribală este sacru-periculoasă. Orice învățătură ezoterică încearcă să surprindă fața invizibilă a sufletului şi fiecare pretinde pentru sine autoritatea supremă. Aceleaşi

---

[1] *Constelația berbecului*

[2] Vezi pentru aceasta Jung şi Kerenyi, *Einfuhrung in dos Wesen der Mythologie.*

[3] Schiller, *Die Picolomini,* II, 6, p. 118.

trăsături le regăsim amplificate la religiile mondiale dominante. Inițial ele conțin o cunoaştere provenită din revelația secretă şi exprimă secretele sufletului în imagini minunate. Templele şi scrierile lor sfinte transmit prin cuvânt şi imagine străvechea învățătură sfântă, accesibilă oricărei credințe, oricărei priviri sensibile, oricărei minți exigente. Cu cât imaginea transmisă este mai frumoasă, mai măreață, mai cuprinzătoare, cu atât se îndepărtează mai mult de experiența individuală. Experiența originară fiind pierdută, noi putem încerca doar s-o aproximăm prin intermediul imaginii pe care a produs-o.

De celeste psihologia cea mai tânără dintre ştiințele experimentale? De ce inconştientul nu a fost descoperit cu mult timp înainte iar comorile sale nu au. Fost transpuse în imagini nemuritoare? Motivul este simplu: pentru că am avut o formulă religioasă pentru cele sufleteşti, mult mai frumoasă şi mai cuprinzătoare decât experiența nemijlocită. Când pentru mulți viziunea creştină asupra lumii şi-a pierdut din forța de atracție, locul i-a fost luat de comorile simbolice ale orientului, încă pline de farmec, care pot satisface mult timp de acum înainte dorința de a privi şi dorința de veşminte noi. Pe deasupra, aceste imagini – fie că sunt creştine sau budiste, fie că sunt de altă natură – apar ca frumoase, pline de mister şi de promisiuni. Totuşi, cu cât ne devin mai familiare, cu atât mai tocite sunt ele de utilizarea frecventă, aşa încât rămâne doar exterioritatea lor banală cu paradoxia ei aproape lipsită de sens. Misterul imaculatei concepții sau homoousia fiului şi a tatălui său trinitatea care nu este o triadă nu mai înaripează imaginația filosofică. Ele au devenit simple obiecte de credință. De aceea nu este de mirare că nevoia religioasă, simțul credinței şi speculația filosofică a europeanului cultivat se simt atrase de simbolurile orientului, de concepțiile grandioase despre divinitate din Italia şi de abisurile filosofiei taoiste din China, aşa cum odinioară sufletul şi spiritul omului antic au fost captate de ideile creştine. Sunt numeroşi aceia

care mai întâi s-au lăsat în voia influenței simbolurilor creştine până când s-au scufundat în nevroza kierkegaardiană sau până când relația lor cu Dumnezeu s-a transformat, ca urmare a unei pronunțate sărăciri a simbolisticii, într-o insuportabil de tensionată relație eu-tu, petru că apoi să sucombe în fața farmecului proaspetei exoticități a simbolurilor orientale. Această cedare nu este neapărat întotdeauna înfrângere, ci ea poate dovedi vitalitatea şi deschiderea simțirii religioase. Ceva asemănător poate fi constatat nu de puține ori la oamenii cultivați ai orientului care se simt atraşi de simbolul creştin sau de ştiință, atât de inadecvată spiritului oriental, ajungând la o surprinzătoare înțelegere a lor. Faptul că fascinația exercitată de aceste imagini eterne este irezistibilă constituie în sine ceva normal. Existența acestor imagini nici nu are alt scop. Ele trebuie să atragă, convingă, fascineze şi copleşească. Doar au fost create din materia originară a revelației şi reproduc respectiva experiență originară a divinității. De aceea ele îl fac pe om să simtă adierea divinității, şi în acelaşi timp îl apără împotriva trăirii nemijlocite a acesteia. Amintitele imagini au fost, datorită efortului adesea multisecular al spiritului uman, incluse într-un sistem cuprinzător de idei ordonatoare, reprezentat de o instituție puternică, de largă răspândire, străveche, numită Biserică.

Cazul misticului şi pustnicului elvețian Niklaus von Flue[1], de curând canonizat, îmi poate cel mai bine ilustra spusele. Trăirea sa cea mai importantă a fost aşa numita viziune a Sfintei Treimi, care l-a preocupat într-atât încât a pictat-o pe peretele chiliei sale sau a determinat pe altcineva s-o picteze. Viziunea a fost păstrată prin intermediul unei picturi contemporane, existente şi astăzi în biserica parohială din Sachseln. Este vorba de o mandală[2] împărțită în şase, în al

[1] Vezi Jung, *Bruder Klaus,* în Gesammelte Werke, Band XI, Walter-Verlag, 1971.

[2] *Mandala – cerc, în sanscrită – constituie în viziunea lut Jung unul din principalele simboluri geometrice ale sinelui – arhetipul totalității psihice, arhetip integrator şi totalizator care înglobează atât conştiința cât şi inconştientul. Formațiune grafică de*

cărei centru se află chipul încoronat al lui Dumnezeu. Ştim că fratele Klaus a cercetat, cu ajutorul unei cărticele ilustrate aparținând unui mistic german, esența viziunii saie şi că s-a străduit să traducă viziunea sa originară într-o formă inteligibilă. Cu acestea s-a îndeletnicit ani în şir, îndeletnicire care reprezintă ceea ce am numit, prelucrarea" simbolului. Reflexia sa asupra esenței viziunii, influențată de diagrama mistică a ghidului său, l-a condus în mod necesar la concluzia că a văzut Sfânta Treime însăşi, cu alte cuvinte, „summum bonum", însăşi iubirea veşnică, ceea ce reprezintă şi pictura din Sachseln.

Viziunea originară a fost însă cu totul diferită. În momentul extazului, fratele Klaus a văzut o privelişte atât de înfricoşătoare încât chipul său şi-a schimbat expresia, şi anume într-un asemenea mod încât oamenii se speriau de el. Viziunea pe care a avut-o a fost de maximă intensitate. Despre aceasta scrie Woelflin: *„Quotquot autem ad hune advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt perculsi. Eius ille terroris hanc esse causam dicebat, quod splendorem vidisset intensissimum, humanam faciem astentantem, cuius intuitu cor sibi în minuta dissiliturum frustula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, averso statim vultu, în terram corruisset at que obeam remsuum aspectum caeteris videri horribilem"*[1].

Pe bună dreptate, această viziune a fost pusă în legătură cu cea din *Apocalipsă* 1, 13 şi urm.[2], adică cu acea imagine apocaliptică a lui Cristos, care este depăşită în stranietate doar de mielul monstruos cu şapte ochi şi şapte coarne *(Apocalipsa* 5,6), Relația dintre această figură şi Cristos al Evangheliilor

---

mare complexitate în culturile tradiționale asiatice, unde este utilizată în practicile rituale, mandala apare frecvent în vise, sau în viziuni, în cazul anumitor stări conflictuale, al schizofreniei, precum şi pe parcursul procesului psihoterapeutic. Funcția psihică a mandalelor este una de organizare, ordonare a conținuturilor psihice.

[1] Blanke, Bruder Klaus von Flue, p. 92 şi urm.

[2] Blanke, l.c., p. 94.

este greu inteligibilă. De aceea, tradiția a interpretat încă de timpuriu această viziune într-un anumit mod. Astfel, umanistul Karl Bovillus scrie în 1508 unui prieten: „Vreau să-ți vorbesc despre figură ce i s-a arătat pe cer în timpul unei nopți înstelate, pe când se afla în plină rugăciune şi contemplare. Atunci a văzut forma unui chip omenesc cu o expresie înfricoşătoare, plină de furie şi amenințări etc."[1]

Această interpretare concordă cu amplificarea modernă prin *Apocalipsă* 1,13.[2] De asemenea, nu trebuie să uităm celelalte viziuni, ale căror trăsături se îndepărtează considerabil, cel puțin în parte, de cele dogmatice: Cristos în piele de urs, Domnul şi Doamna Dumnezeu, fratele Niklaus ca Fiu etc..

Tradiția a pus în legătură importanta viziune cu pictura Sfintei Treimi din biserica din Sachseln, precum şi cu simbolica roții din aşa-numitul *Tratat al pelerinului*[3]: fratele Niklaus îi arată pelerinului care-l vizitează imaginea roții. În mod evident, aceasta l-a preocupat intens. Blanke este de părere că, contrar tradiției, între viziune şi pictura Sfintei Treimi nu există nicio relație[4]. Mi se pare că acest scepticism merge prea departe: interesul fratelui Klaus pentru imaginea roții trebuie să fi avut un temei. Asemenea viziuni produc adesea confuzie şi disoluție (inima pe punctul de a se fărâmița). Experiența ne arată că „cercul împrejmuitor", mandala, constituie antidotul străvechi pentru haosul spiritual. Astfel devine pe deplin inteligibilă fascinația exercitată de simbolul roții asupra călugărului. De asemenea, interpretarea viziunii înfricoşătoare ca trăire a lui Dumnezeu

---

[1] Stockli, l.c.

[2] Lavaud *(Vie profonde de Nicolas de Flue)* trasează o paralelă tot atât de adecvată cu un text din *Horologium Sapientie* al lui Heinricn Seuse în care Cristos apocalipticul apare ca un răzbunător mânios, total opus lui Isus din predica de pe munte.

[3] *Ein nutzlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und einem Bilger,* Vezi Stockli, p. 95.

[4] L.c., p. 95 şi urm.

nu este nici ea eronată. De aceea, legătura dintre marea viziune şi pictura sfintei treimi din Sacheln, respectiv simbolul roții mi se pare, în virtutea unor temeiuri psihologice, ca fiind foarte plauzibilă.

Viziunea aceasta neîndoielnic înspăimântătoare, care a pătruns vulcanic în lumea de reprezentări religioase a călugărului, fără introducere dogmatică şi fără exegeză, a necesitat desigur o îndelungată activitate de Asimilare, pentru a fi încorporată în concepția de ansamblu, ceea ce a permis restabilirea echilibrului perturbat. Confruntarea cu neobişnuita trăire a avut loc pe terenul. Stabil al dogmei din vremea respectivă, care şi-a dovedit puterea de asimilare prin aceea că a transformat în mod salvator trăirea înspăimântătoare în frumosul corespondent sensibil al ideii trinității. Dar confruntarea ar fi putut avea loc şi pe terenul viziunii, dând curs facticității ei stranii, probabil în defavoarea conceptului creştin de Dumnezeu şi spre nefericirea fratelui Klaus, care nu ar mai fi devenit un sfânt, ci un eretic (dacă nu chiar un bolnav), încheindu-şi viața pe rug.

Acest exemplu arată utilitatea simbolului dogmatic: el formulează într-o manieră suportabilă pentru capacitatea umană de receptare o trăire pe cât de puternică pe atât de periculoasă şi decisivă, care datorită intensității ei ieşite din comun este cu îndreptățire numită „experiența divinității^; formularea simbolică nu dăunează în mod esențial bogăției trăirii şi nici nu-i deformează hotărâtor semnificația deosebită. Chipul mâniei divine, pe care îl întâlnim într-un anume sens şi la Jakob Bohme, nu concordă cu Dumnezeul Noului Testament, tatăl iubitor din ceruri, puțind deveni de aceea sursa unui conflict interior. Un asemenea conflict germina în spiritul vremii sfârşitului celui de al 15-lea veac, epoca unui Nicolaus Cusanus, care vroia să evite soarta amenințătoare prin formula „complexio oppositorum”! Nu cu mult după aceea, Dumnezeul Vechiului Testament a cunoscut o serie de renaşteri în cadrul protestantismului. Jahve este un

Dumnezeu ale cărui opoziții nu au fost încă separate.

Fratele Klaus s-a plasat în afara obişnuinței şi a tradiției pentru că şi-a părăsit casa şi familia, a trăit mult timp singur şi a privit adânc în oglinda întunecată, aşa încât a avut acces la minunata şi înfricoşătoarea experiență originară. Într-o asemenea situație, imaginea dogmatică a divinității dezvoltată de-a lungul multor secole a funcționat ca un leac salvator, ajutându-l să asimileze izbucnirea fatală a unei imagini arhetipale şi să evite propria disoluție. Angelus Silezius a fost tot atât de norocos căci în vremea sa biserica, garantul dogmei, îşi pierduse din stabilitate, ceea ce l-a expus conflictului interior.

Jacob Bohme cunoaşte un Dumnezeu al „focului mâniei", un adevărat *deus absconditus.* Însă el a reuşit să depăşească contradicția profund trăită cu ajutorul formulei creştine tată-fiu şi s-o integreze în concepția sa, e adevărat, gnostică dar totuşi creştină în toate punctele esențiale. Altfel ar fi devenit dualist. Pe de altă parte i-a fost de folos alchimia care de mult pregătea în taină unirea contrariilor. În orice caz, mandala sa, anexată celor *„Patruzeci* de *întrebări despre suflet,*[1] şi care reprezintă esența divinității este încă puternic marcată de contradicție, fiind împărțită într-o jumătate întunecoasă şi într-o jumătate luminoasă; de asemenea, cele două semicercuri corespunzătoare în loc de a se îmbrățişa îşi întorc spatele.[2]

Dogma înlocuieşte inconştientul colectiv, dându-i o formulare cuprinzătoare. De aceea, forma de viață catolică nu cunoaşte principial o problematică psihologică de acest tip: viața inconştientului colectiv este absorbită aproape fără rest de reprezentările arhetipale dogmatice şi, asemeni unui râu îmblânzit, curge în albia simbolicii credo-ului şi ritualului.

---

[1] *Viertzig Fragen von der Seelen, Vrstand, Essenz, Wessen, Natur und Eigenschaft* etc.

[2] Vezi şi Jung, *Zur Empirie des Individuationsprozesses,* Gesmmelte Werke, Band IX.

Inconştientul colectiv trăieşte în inferioritatea sufletului catolic. Doar astăzi inconştientul colectiv a devenit o problemă psihologică, biserica creştină fiind precedată de misterele antice care-şi întind rădăcinile până în îndepărtata epocă neolitică. Niciodată omenirea nu a fost lipsită de imagini viguroase care să ofere ajutor magic împotriva periculoasei vieți a abisurilor sufleteşti. Întotdeauna formele inconştientului au fost exprimate prin imagini protectoare şi tămăduitoare şi astfel alungate în spațiul cosmic, extrasufletesc.

Furtuna Reformei a produs literal o breşă în zidul protector al imaginilor sfinte care de atunci s-au prăbuşit una după alta. Ele au devenit nesigure prin coliziunea cu rațiunea aflată în ascensiune. În plus, sensul lor căzuse în uitare cu mult timp înainte. Dar oare fusese el într-adevăr uitat? Sau oamenii n-au ştiut niciodată care este sensul lor şi abia protestantismul a descoperit că de fapt nimeni nu ştia ce semnificație are imaculata concepție, divinitatea lui Cristos sau complexitățile trinității? S-a creat aproape impresia că aceste imagini au trăit pur şi simplu, că existența lor vie a fost acceptată fără îndoială şi fără reflexie, aşa cum oamenii împodobesc pomul de crăciun şi înroşesc ouă, fără să ştie care este semnificația acestor obiceiuri. Imaginile arhetipale sunt a priori atât de încărcate de sens, încât niciodată nu ne întrebăm care le este sensul. Zeii mor din timp în timp pentru că descoperim brusc că ei nu înseamnă nimic altceva decât obiecte inutile făcute de mâna omului din lemn şi piatră. În realitate descoperim atunci că nu am gândit deloc asupra imaginilor acelora. Iar când omul începe să gândească asupra lor, o face cu ajutorul a ceea ce el numeşte „rațiune", dar care de fapt nu este altceva decât suma prejudecăților şi limitațiilor sale.

Istoria dezvoltării protestantismului constituie un iconoclasm cronicizat. Zăgazurile au cedat rând pe rând. Iar demolarea nici nu a fost prea dificilă, după ce autoritatea bisericii a fost odată zdruncinată. Cunoaştem modalitatea în

care, în mare şi în mic, în general şi în particular, s-a produs lenta destructurare, modalitatea în care s-a instalat dominanta şi înspăimântătoarea sărăcie simbolică de astăzi. În aceiaşi timp a dispărut şi puterea bisericii – o cetate căreia i s-au răpit bastioanele şi cazematele, o casă cu pereții sfărâmați, lăsată în voia tuturor vânturilor şi pericolelor lumii. Fărâmițarea protestantismului în câteva sute de subdiviziuni – de fapt o prăbuşire regretabilă care lezează sentimentul istoric – indică menținerea neliniştii.

Protestantul se află într-o stare de neajutorare pe care ar putea-o disprețul şi omul natural. Conştiința produsă de iluminism nu se sinchiseşte de asta, dar caută cu seninătate în altă parte ceea ce s-a pierdut în Europa. Sunt căutate acele forme intuitive, acele imagini care pot linişti inima şi mintea, descoperindu-se astfel comorile orientului.

În sine, demersul nu este reprobabil. Nimeni nu i-a împiedicat pe romani să importe în impunătoare cantități cultele asiatice. Dacă popoarele germanice nu s-ar fi adaptat profund creştinismului aşa-zis străin, ele l-ar fi putut cu uşurință repudia în momentul în care legiunile romane îşi pierduseră prestigiul. Creştinismul s-a menținut pentru că a corespuns modelului arhetipal existent. De-a lungul timpului însă, transformările suferite de creştinism l-ar fi uimit pe întemeietorul său, dacă ar fi putut să le cunoască; specificul creştinismului negrilor sau al indienilor ar putea preocupa, de asemenea, reflexia istorică. De ce n-ar asimila şi occidentul formele orientale? Romanii mergeau la Eleusis, Samotrache sau în Egipt pentru a se lăsa inițiați. S-ar părea că Egiptul a fost ținta unei adevărate mişcări turistice de acest gen.

Zeii Greciei şi ai Romei au murit de aceeaşi boală ca şi simbolurile noastre creştine: atunci că şi astăzi oamenii au descoperit vidul din spatele zeilor. În schimb zeii străinilor dispuneau de o mână neconsumată. Numele lor era rar şi ininteligibil iar faptele lor înconjurate de o obscuritate promițătoare, ceea ce le deosebea radical de uzată *chronique*

scandaleuse a Olimpului. Neînțelese, simbolurile asiatice nu s-au banalizat aşa cum s-a întâmplat cu vechile simboluri autohtone. Faptul că preluarea noului a fost tot atât de necritică precum abandonarea vechiului nu s-a transformat atunci într-o problemă.

Este diferită astăzi situația? Vom putea oare îmbrăca asemeni unei haine noi, simboluri gata făcute, crescute pe un teren exotic, alăptate cu sânge străin, vorbite într-o limbă străină? Un cerşetor care se ascunde în haine regale, un rege care se deghizează ca cerşetor? Fără îndoială, este cu putință. Sau există în noi o poruncă ce ne interzice mascarada şi ne îndeamnă să ne țesem singuri vestmântul?

Sunt convins că sărăcirea continuă a simbolisticii are un sens. Această dezvoltare are o consecvență internă. S-a pierdut tot ceea ce nu a constituit obiectul gândirii şi nu a avut, în virtutea acestui fapt, o relație semnificativă cu conştiința în continuă dezvoltare. Dacă încercăm să ne acoperim goliciunea cu somptuoase vestminte orientale, aşa cum procedează teosofii, atunci ne trădăm propria istorie. După ce ne-am înjosit, transformându-ne în cerşetori, nu mai putem poza apoi ca regi indieni de operetă. Mult mai profitabil mi se pare, în loc de a ne crede deținătorii unor bunuri ai căror moştenitori legali nu suntem în niciun caz, să recunoaştem deschis sărăcia spirituală produsă de pierderea simbolurilor. Noi suntem moştenitorii legali ai simbolisticii creştine, pe care însă într-un fel am trădat-o. Am lăsat să se ruineze casa pe care ne-au clădit-o părinții noştri şi încercăm acum să pătrundem prin efracție în palatele orientale necunoscute părinților noştri. Cine şi-a pierdut simbolurile istorice şi nu se poate mulțumi cu surogate este astăzi într-o situație şi mai dificilă: în fața să se cască hăul neantului pe care-l evităm cu teamă. Mai rău încă: vidul este umplut cu idei sociale şi politice absurde, caracterizate în totalitate de inconsistență spirituală. Cel care nu se mulțumeşte cu acest savantlâc pretențios se vede silit să apeleze cu toată seriozitatea la aşa-

numita sa încredere în Dumnezeu, ceea ce arată că teama este încă mai convingătoare. Ea nu este neîntemeiată căci acolo unde Dumnezeu se află foarte aproape pericolul este foarte mare. Cu alte cuvinte, recunoaşterea sărăciei spirituale este periculoasă căci cine este sărac doreşte iar cine doreşte îşi asumă un destin. Un proverb elvețian o spune categoric: „în spatele oricărui bogat se află un diavol iar în spatele fiecărui sărac, doi".

Aşa cum în creştinism elogiul sărăciei lumeşti abate mintea de la bunurile lumii, tot astfel sărăcia spirituală se lipseşte de falsele bogății ale spiritului pentru a se feri de rămăşițele jalnice ale unui mare trecut, care astăzi se numeşte „biserica" protestantă, precum şi de orice seducție a exotismului, pentru a se întoarce la sine, acolo unde în lumina rece a conştiinței goliciunea lumii se întinde până la aştri.

Această sărăcie am moştenit-o de la părinții noştri. Îmi amintesc încă bine de învățătura în vederea confirmării pe care am primit-o de la propriul meu tată. Catehismul m-a plictisit îngrozitor. Odată, pe când răsfoiam micuța carte cătând. Ceva interesant, am găsit un pasaj care se referea la trinitate. Interesându-mă, am aşteptat cu răbdare până când instruirea a ajuns la pasajul respectiv. Când ora mult aşteptată a sosit, tatăl meu mi-a spus: „Pasajul acesta îl sărim pentru că eu însumi nu înțeleg nimic din el". Astfel ultima mea speranță a fost îngropată. Am admirat sinceritatea tatălui meu, dar asta nu m-a ajutat să depăşesc plictiseala care mă cuprindea ori de câte ori auzeam vorbărie religioasă.

Intelectul nostru a realizat lucruri extraordinare, în timp ce casa noastră spirituală s-a năruit. Suntem irevocabil convinşi că nici cel mai nou, şi mai puternic telescop, construit în America nu va putea descoperi empireul în spatele celor mai îndepărtate nebuloase; ştim că privirea ne va rătăci disperată prin deşertul incomensurabilelor depărtări. Situația nu se va ameliora nici în fața microcosmosului dezvăluit de fizică matematică. În cele din urmă dezgropăm înțelepciunea tuturor

timpurilor şi popoarelor şi descoperim că ceea ce este mai de preț a fost de mult spus în cea mai frumoasă limbă. Asemeni copiilor întindem mâinile spre aceste comori şi ne închipuim că am şi intrat în posesia lor. Dar ceea ce posedăm nu mai are valoare iar mâinile obosesc să se tot întindă căci bogăție există pretutindeni unde ajunge privirea. Întreagă această posesie se lichefiază şi nu puțini au fost ucenicii vrăjitori care s-au înecat în cele din urmă în apele pe care chiar ei le-au invocat, dacă nu cumva nu căzuseră dinainte pradă nebuniei salvatoare care împarte înțelepciunea în bună şi rea. Dintre aceştia din urmă se recrutează acei bolnavi temători care îşi închipuie că; au o misiune profetică. Căci prin divizarea artificială a înțelepciunii în adevărată şi falsă; se naşte în suflet tensiunea iar din aceasta o singurătate şi o dependență asemănătoare cu cele ale morfinomanilor care nu disperă niciodată în a-şi găsi tovarăşi de viciu.

Dacă moştenirea noastră firească s-a risipit, atunci, pentru a vorbi ca Heraclit, şi spiritul a coborât din înaltul de foc. Însă atunci când spiritul se îngreunează, el se transformă în apă iar intelectul, victimă a îngâmfării luciferice, se înstăpâneşte, asupra locului unde trona spiritul. Acesta îşi poate asuma „patris potestas" asupra sufletului nu însă şi telurícul intelect, simplă sabie sau ciocan al omului şi nu creator de lumi spirituale, părintele sufletului. Klages nu a vrut să spună altceva iar reabilitarea spiritului de către Scheier a fost destul de modestă căci ambii au trăit într-o epocă în care spiritul nu se mai afla sus ci jos, nu mai era foc ci apă.

Drumul sufletului, care-şi caută tatăl pierdut, aşa cum Sophia îl căuta pe Bythos, conduce de aceea spre apă, spre acea oglindă întunecată dinlăuntrul temeiului său. Cine şi-a asumat starea sărăciei spirituale – adevărata moştenire a unui protestantism trăit consecvent până la capăt – se înscrie pe drumul sufletului care duce spre apă. Această apă nu este un mod de a vorbi metaforic, ci un simbol viu pentru psihismul

adinc. Un exemplu reprezentativ pentru o întreagă serie îmi poate ilustra ideea.

Un teolog protestant a visat adesea acelaşi vis: *şedea pe un povârniş iar dedesubt se deschidea o vale adâncă pe al cărei fund se afla un lac întunecat. El ştia în vis că până în acel moment ceva îl împiedica să se apropie de apă. De data aceasta s-a hotărât s-o facă. Apropiindu-se de mal s-a întunecat dintr-o dată, atmosfera a devenit ameninţătoare iar o pală de vânt a încreţit suprafaţa apei. Atunci l-a cuprins panica* şi s-a trezit.

Acest vis este caracterizat printr-o simbolistică naturală. Cel care visează coboară în propriile sale profunzimi iar drumul îl conduce spre *o* apă misterioasă. Aici se petrece minunea lacului din Bethseda: un înger coboară şi atinge apa care capătă prin aceasta puteri mântuitoare. În vis vântul, pneuma, este cel care bate unde îi e voia. Este nevoie ca omul să coboare la apă pentru ca să aibă loc însufleţirea apei. Suflul spiritului care trece deasupra apei este însă amenințător ca orice lucru a cărui cauză nu este eul uman sau care rămâne în afara cunoaşterii. Astfel este indicată o prezență invizibilă, un numen care nu poate fi însufleţit nici de aşteptarea umană nici de arbitrarul uman. El trăieşte din sine însuşi înfiorând pe omul pentru care spiritul nu este altceva decât ce cred oamenii despre el sau fac din el, decât ceea ce scrie în cărți sau constituie obiectul discuțiilor. Când însă apare spontan, atunci ei devine fantomă iar frica primitivă cuprinde intelectul naiv. Bătrânii tribului Elgonyi din Kenia mi-au descris într-un mod asemănător acțiunea zeului nopții pe care-l numeau „cel care produce frică". „El vine la tine", îmi spuneau ei, „ca o pală de vânt rece care-ți produce fiori sau aleargă fluierând în cercuri largi prin iarba înaltă"; un Pan african care în ora fantomatică a amiezii dă târcoale cântând în flautul trestiei şi înspăimântă păstorii

Şi astfel suflul spiritului din vis a speriat din nou un Pastor, un păstor al turmei care la vremea întunecoasă a nopții a călcat pe malul plin de trestii al apei din valea adâncă a

sufletului.. Căci la natură, copac, stânca şi apă a sufletului a coborât acel spirit odinioară numai foc, asemeni acelui bătrân din „Zarathustra" lui Nietzsche, care, obosit de oameni, se retrage în pădure pentru a mormăi împreună cu urşii întru slava creatorului.

Drumul apei, care merge întotdeauna în jos, trebuie parcurs de cel care vrea să recupereze comoara, prețioasa moştenire a tatălui. În imnul gnostic al sufletului[1], fiul este trimis de către părinții săi să caute perla pierdută din coroana tatălui-rege. Ea se află pe fundul unei fântâni adânci, păzită de balauri, din țara Egiptului» acea lume avidă şi beată de plăcerile cărnii, o lume a bogățiilor de natură fizică şi spirituală. În căutările sale fiul uită de sine şi de datoria sa şi se pierde în orgia plăcerilor lumii egiptene până când o scrisoare a tatălui îi aminteşte de misiunea sa. Ajuns la apă, el se scufundă în adâncimea întunecoasă ă fântânii, pe al cărei fund va găsi perla oferită în cele din urmă zeității supreme.

Acest imn atribuit lui Bardesan provine dintr-o epocă asemănătoare în mai multe privințe epocii noastre. Omenirea căuta şi aştepta, iar peştele – „levatus de profundo"[2] – din izvor a fost acela care a devenit simbol al mântuitorului.

Pe când scriam aceste rânduri am primit din Vancouver o scrisoare de la un necunoscut. Autorul era uimit de visele sale în care întotdeauna era vorba de apă: „Almost every dream I dream it is about water: *either I* am *having a bath, or water-closet is overflowing, or a pipe is bursting, or my home has drifted down io the water edge, or I see an acquaintance about to sink into water, or I am trying to get out of water, or I am having a bath and the tube is about to overflow*" etc.[3]

---

[1] Vezi *Thomasakten* în *Neutestamentliche Apokryphon* edit. De Hennecke pp. 277-281.

[2] Augustinus, *Confessionum libri,* XIII, xxi col. 395, 29.

[3] Aproape de fiecare dată când visez este vorba de apă: sau fac baie sau refulează wc-ul sau se sparge o țeavă sau casa mea ajunge pe malul unei ape sau văd un cunoscut pe punctul de a se îneca sau încerc să ies din apă sau în timp ce sunt în baie cada este tocmai pe punctul de a se revărsa.

Apa este simbolul cel mai cunoscut al inconştientului. Lacul din vale este inconştientul care se află într-un fel sub conştiință, motiv pentru care a fost adesea denumit „subconştient", de multe ori cu sensul peiorativ de conştiință inferioară.. Apa este „spiritul văii*', dragonul de apă al lui Tao, a cărui natură este asemănătoare apei, un Yang preluat de un Yin. De aceea apă înseamnă din punct de vedere psihologic spirit care a devenit inconştient. De aceea visul teologului spune foarte corect că el ar putea trăi la malul apei efectul spiritului viu asemănător minunii tămăduirii în lacul din Bethseda. Coborârea în adâncuri pare să preceadă întotdeauna urcarea. Astfel, un alt teolog[1] a visat că *privea la un fel de castel al Gralului aflat pe un munte. El mergea pe o stradă care aparent conducea la poalele muntelui unde începea urcuşul. Când s-a apropiat de munte a descoperit, spre marea sa dezamăgire că era despărțit de munte de o prăpastie* – o *văgăună întunecată, adâncă pe al cărei fund curgea o apă subpământeană. A coborât pe o potecă abruptă în adânc şi apoi s-a cățărat cu dificultate pe celălalt mal. Dar priveliştea nu şi-a făcut apariția iar visătorul s-a trezit.* Şi în acest caz visătorului, care tinde spre înalturi luminoase, i se impune necesitatea coborârii în adâncuri întunecoase ca o condiție indispensabilă a ascensiunii. În adâncuri pândesc pericole, pe care cel înțelept le evită, ratând însă bunul vizat, accesibil marii îndrăzneli necenzurate de înțelepciune.

Enunțul visătorului se loveşte de rezistențe puternice din partea conştiinței pentru care „spiritul" poate fi doar ceva aflat în înalt. În aparență „spiritul" vine întotdeauna de sus. Tot ce vine de jos este dubios, condamnabil. Pentru această concepție spiritul înseamnă libertatea supremă, o plutire peste adâncuri, o eliberare din închisoarea teluricului şi de aceea un

[1] Faptul că este din nou visul unui teolog nu trebuie să mire tocmai pentru că preotul se ocupă din motive profesionale cu problema ascensiunii. El vorbeşte atât de des de ea încât nu e cu putință să nu se întrebe despre natura propriei ascensiuni spirituale.

refugiu pentru cei temători care nu doresc să „devină”. Apa insă este telurică, palpabilă, sânge şi setea de sânge, mirosul şi corporalitatea pasională. Inconştientul este acea dimensiune a psihicului ce coboară dinspre luminozitatea conştiinţei clare spiritual şi moral până în sistemul nervos numit încă de cei vechi *simpatic* care, spre deosebire de sistemul cerebro-spinal, întreţinătorul percepţiei şi al activităţii muşchiulare şi prin acestea stăpânul spaţiului înconjurător, menţine echilibrul vital fără mijloace de simţ şi care, prin intermediul misterioasei intropatii, ne oferă cunoştinţe despre esenţa intimă a unei alte vieţi, putând-o chiar influenţa profund. În acest sens el este un sistem colectiv, baza propriu-zisă a oricărei *paricipation mystique,* în timp ce funcţia cerebro-spinală culminează în determinările separatoare ale eului, având acces prin mijlocirea spaţiului doar la ceea ce este superficial şi exterior. Ultima trăieşte totul ca ceva exterior, primul că pe ceva interior.

De obicei inconştientul trece drept un fel de intimitate închisă, ceea ce Biblia desemna prin cuvântul „inimă”, concepută, printre altele, ca locul de origine al tuturor gândurilor rele. În încăperile inimii locuiesc spiritele cele rele ale sângelui, mânia cea repede şi slăbiciunea simţurilor. Aşa arată inconştientul când este privit dinspre conştiinţă. Aceasta pare a fi în esenţă o funcţie a creierului mare care separă totul şi priveşte părţile în izolarea lor, inconştientul fiind şi el înţeles exclusiv ca inconştientul *meu.* De aceea se consideră că acela care coboară în inconştient cade în mărginirea imperativă a subiectivităţii egocentrice, fiind expus în această înfundătură atacului tuturor animalelor rele pe care le adăposteşte lumea subterană a sufletului.

Cine priveşte în oglinda apei vede mai întâi propria-i imagine. Cine se îndreaptă spre sine însuşi riscă să se întâlnească cu sine însuşi. Oglinda nu linguşeşte, ea reflectă cu fidelitate pe cel care se uită în ea, acel chip pe care nu-l arătăm niciodată lumii, pentru că îl ascundem cu ajutorul

personei[1] – masca noastră de actori. Oglinda însă se află dincolo de mască şi arată adevăratul chip.

Aceasta este prima probă de curaj cerută de drumul spre interior, o probă care-i sperie pe cei mai mulţi căci întâlnirea cu sine însuşi face parte dintre acele lucruri neplăpute pe care le evităm atâta timp cât putem; proiecta în exterior tot ceea ce este negativ. Când suntem în stare să ne vedem propria umbră[2] şi să suportăm cunoaşterea ei, atunci abia am rezolvat o mică parte a sarcinii: am suprimat cel puţin inconştientul personal, însă umbra este o parte vie a personalităţii şi vrea de aceea să participe într-o formă sau alta la viaţa întregului. Ea nu poate fi îndepărtată prin argumente şi nici nu poate fi făcută inofensivă prin sofisme. Această problemă este extrem de dificilă căci ea nu numai că angajează întreaga fiinţă a omului dar îi aminteşte totodată de neputinţa şi de neajutorarea sa. Naturile puternice – sau mai curând ar

---

[1] *Persona este, după cum reiese din studiul* Relaţiile dintre eu şi inconştient, o *dimensiune colectivă a personalităţii individuale. P. Constă din numele, formaţia, titlul, funcţia, rolul individului, precum şi din opinia celorlalţi despre el. În calitate de formaţiune de compromis între individ şi circumstanţele sociale în care trăieşte, este o realitate secundă, care mai mult ascunde decât dezvăluie personalitatea individului. Ca faţadă socială, reprezintă o dimensiune a eului.*

[2] *Din numeroasele referiri la Shatten, nu întotdeauna pe deplin concordante* şi *univoce, reiese că prin acest termen Jung desemnează latura negativă a personalităţii, nerecunoscută şi neacceptată de conştiinţă. De aici şi denumirea care şi în traducere românească rămâne la fel de sugestivă* – umbră. *Deşi în prezentul text umbra este tratată ca arhetip, în ansamblul operei lui Jung relaţia u. cu inconştientul personal rămâne insuficient lămurită.* Citâm în continuare una din definiţiile u.*, semnificativă atât pentru accepţia pe care i-o conferă Jung cât şi pentru relaţia sa cu inconştientul personal: „Prin umbră înţeleg partea negativă a personalităţii, suma însuşirilor ascunse, dezavantajoase, a funcţiilor insuficient dezvoltate şi a conţinuturilor inconştientului personal”* (Uber die Psychologie des Unbewubten, *p. 71, G.W., vol. VII). Or, prin esenţă, inconştientul personal (de sorginte ontogenetică) este diferit de inconştientul colectiv (de sorginte filo genetică), sediul arhetipurilor. O altă problemă rămasă în suspensie este cea a relaţiei dintre eu şi anim un alt arhetip tratat în studiul de faţă.* Ambele au în comun trăsături importante care fac dificilă diferenţierea lor. Merită menţionate aici şi întruchipările culturale ale umbrei: *diavolul, Mefisto, anticrist. Relaţia dintre eu şi tu este simbolizată de relaţia dintre Faust şi Mefisto.*

trebui să le numim slabe? — Nu agreează această aluzie şi-şi inventează un dincolo de bine şi de rău eroic, tăind nodul gordian în loc de a-l desface. Însă mai devreme sau mai târziu datoriile trebuie plătite. Trebuie să ne mărturisim că există probleme pe care nu le putem rezolva cu mijloace proprii. O asemenea mărturisire are avantajul sincerității, al adevărului şi al realismului, punând astfel bază pentru o reacție compensatorie din partea inconştientului colectiv, cu alte cuvinte suntem acum dispuşi să acordăm credit unei intuiții sau să percepem gânduri pe care mai înainte nu le lăsam să ajungă la expresie. Vom acorda poate atenție viselor care apar în astfel de momente sau vom reflecta asupra trăirilor pe care ie avem acum. Numai în condițiile unei asemenea atitudini pot *îi* trezite şi pot interveni acele forțe benefice care sălăşluiesc în intimitatea naturii umane, căci neajutorarea şi slăbiciunea constituie trăirea şi problema eternă a omenirii pentru care există o soluție eternă, în absența căreia omenirea ar fi pierit de mult. Când a fost făcut tot ceea ce putea fi făcut mai rămâne doar ce s-ar putea face dacă s-ar cunoaşte această posibilitate. Dar în ce măsură se cunoaşte omul pe sine însuşi? Experiența ne spune că destul de puțin. De aceea rămâne destul spațiu pentru inconştient. După cum se ştie, rugăciunea. Cere o atitudine foarte asemănătoare şi are din acest motiv un efect corespunzător.

Reacția necesară şi cerută a inconştientului colectiv se exprimă în reprezentări arhetipale. Întâlnirea cu sine însuşi înseamnă mai întâi întâlnirea cu propria umbră. Umbra este desigur o trecătoare îngustă, o poartă strîmtă, a cărei dureroasă îngustime nu poate fi evitată de cel care coboară în fântână adâncă. Trebuie să facem cunoştință cu noi înşine pentru a şti cine suntem, căci dincolo de poartă se află în mod surprinzător o întindere fără margini, de o nemaiauzită nedeterminare, unde, după cât se pare, nu există interior şi exterior, sus şi jos, aici şi acolo, al meu şi al tău, bine şi rău. Este lumea apei în care pluteşte tot ceea ce este viu, unde

începe domeniul „simpaticului”, sufletul a ceea ce este viu, unde eul nu este distinct de acesta şi acela, unde îl trăiesc pe celălalt în mine iar celălalt mă trăieşte ca eu.

Inconştientul colectiv nu este un sistem personal, închis, ci obiectivitatea identică cu lumea şi deschisă lumii. Spre deosebire de habitudinile conştiinţei mele pentru care eu sunt mereu subiectul care are obiecte, aici eu sunt obiectul tuturor subiectelor. Aici sunt atât de strâns legat de lume încât uit eu uşurinţă cine sunt în realitate. „Pierdut în sine însuşi” este o expresie foarte potrivită pentru a caracteriza această stare. Acest sine este lumea sau o lume, dacă ar putea fi văzută de o conştiinţă. De aceea trebuie să ştim cine suntem.

De îndată ce inconştientul atinge pe cineva, acesta devine inconştient de sine însuşi. Acesta este pericolul originar pe care omul primitiv, atât de aproape încă de această *pleroma*, l-a cunoscut instinctiv şi care-i înspăimântă. Conştienţa sa este încă nesigură, stă pe picioare şovăielnice. Încă infantilă, ea abia s-a desprins din apele originare. Cu uşurinţă poate fi înecată de un val al inconştientului şi atunci primitivul uită cine este şi face lucruri în care nu se mai recunoaşte. De aceea primitivii se feresc de afectele necontrolate: sub imperiul lor conştiinţa dispare, omul fiind înlocuit de un posedat. Toate eforturile umanităţii s-au îndreptat în direcţia consolidării conştiinţei. Acestui scop au fost subordonate riturile, reprezentările colective, dogmele; ele constituiau zăgazuri ridicate în faţa pericolelor, inconştientului, ale aşa-numitelor *„perils of the soul”*. Iată motivul pentru care ritul primitiv consta din alungarea spiritelor, desfacerea vrăjii, apărarea de piaza rea, propiţiaţiuni, purificare şi producere analogică, adică magică, a evenimentului favorabil.

Aceste ziduri ridicate din vremurile cele mai vechi au devenit mai târziu fundamentele bisericii. De aceea atunci când simbolurile îmbătrânesc, se prăbuşesc şi zidurile pe care ele se sprijină. Atunci apele cresc şi uriaşe catastrofe se abat asupra umanităţii. Conducătorul religios al *Taospueblo*, aşa-

numitul *Loco Tenente Gobernador* mi-a spus odată: *„Americanii ar trebui: să înceteze de a ne mai tulbura religia, căci dacă aceasta se prăbuşeşte şi noi nu mai putem ajuta soarele, tatăl nostru, să se ridice pe cer, atunci în zece ani americanii şi întreaga lume vor trece prin momente grele; atunci soarele nu va mai răsări."* Cu alte cuvinte va fi noapte, lumina conştiinţei se va stinge iar marea întunecată a inconştientului va năvăli peste noi.

Primitivă sau nu, omenirea se află întotdeauna în faţa problemei acelor lucruri pe care le face ea însăşi dar nu le stăpâneşte. Pentru a aminti doar un exemplu: toată lumea doreşte pacea dar toată lumea se înarmează potrivit axiomei *„Si vis pacem, para bellum".* Omenirea nu poate nimic împotriva umanităţii iar zeii, ca întotdeauna, îi conduc destinele.. Astăzi zeii sunt numiţi „factori", de la facere. Factorii stau în culisele teatrului lumii. În mic lucrurile se prezintă la fel. La nivelul conştiinţei - suntem propriii noştri stăpâni, în aparenţă suntem factorii înşişi. Dar dacă păşim pe poarta umbrei ne dăm seama cu spaimă că suntem obiectele unor factori. A şti aceasta este desigur neplăcut, căci nimic nu dezamăgeşte mai mult decât descoperirea propriei noastre neputinţe. Există chiar temei pentru o panică primitivă în măsura în care supremaţia conştiinţei în care credem şi pe care o apărăm cu anxietate, în realitate unul din secretele succeselor umane, este în mod periculos pusă sub semnul întrebării. Dar întrucât neştiinţa nu garantează securitatea, ci dimpotrivă. Sporeşte insecuritatea, este preferabil, în pofida tuturor rezistenţelor, să ne cunoaştem condiţia ameninţată. O problemă corect formulată este pe jumătate rezolvată. În orice caz vom şti atunci că pericolul cel mai mare care ne ameninţă provine din desconsiderarea reacţiei psihice! De aceea, cei clarvăzători au înţeles dintotdeauna că condiţiile istorice exterioare constituie într-un fel doar prilejul pentru pericolele cu adevărat grave, adică pentru concepţiile social-politice eronate ce nu pot fi explicate că urmări necesare ale condiţiilor

exterioare, ci ca decizii ale inconştientului.

Această problematică este nouă căci veacurile anterioare credeau într-o formă sau alta în zei. A fost nevoie de o sărăcire fără precedent a simbolisticii pentru a redescoperi zeii ca factori psihici, ca arhetipuri ale inconştientului. Deocamdată acestei descoperiri nu i se acordă credit. Convingerea nu poate fi adusă decât de o experiență cum este cea schițată în visul teologului; doar atunci poate fi trăită autonomia spiritului deasupra apelor. De când stelele au căzut din cer iar simbolurile noastre supreme au pălit, în inconştient se desfăşoară o viață secretă. De aceea avem astăzi o psihologie şi de aceea vorbim despre inconştient. Toate acestea ar fi cu totul de prisos într-o epocă şi într-o cultură care au simboluri. Căci ele constituie spiritul de sus şi atunci spiritul se află într-adevăr sus. Pentru oamenii unei asemenea culturi trăirea sau cercetarea inconştientului ar fi o străduință inutilă, ba chiar absurdă căci inconştientul lor nu este altceva decât domnia liniştită, netulburată a naturii. Inconştientul nostru însă ascunde apă însufleţită, adică spirit devenit natură, motiv pentru care el a fost tulburat. Cerul a devenit pentru noi spațiu cosmic pur fizic iar empireul divin, o amintire frumoasă. Însă „inima noastră arde" şi o nelinişte secretă macină rădăcinile existenței noastre. Împreună cu *Völuspâ* ne putem întreba:

Ce mai şopteşte Wotan cu al lui Mimir cap?
Deja izvorul clocoteşte-.[1]

Îndeletnicirea cu inconştientul este pentru noi o problemă vitală. În joc se află însăşi existența noastră spirituală. Toți acei oameni care au făcut experiența conținută în visul amintit ştiu că trebuie să caute comoara în adâncul apei, comoară pe care vor încerca s-o ridice la suprafață. Întrucât ei nu trebuie

[1] *Die Edda,* p. 149. Acest pasaj a fost scris – nota bene – în anul 1934.

să uite vreodată cine sunt, ei nu trebuie în niciun caz să-şi piardă conştiinţa. Locul lor va fi deci pe pământ; ei vor deveni – pentru a rămâne consecvenţi comparaţiei – pescari şi vor prinde cu plasa sau cu undiţa ceea ce înoată în apă. Şi chiar dacă există oameni care nu înţeleg ceea ce fac pescarii, aceştia nu se vor înşela niciodată asupra sensului activităţii lor, căci simbolul meşteşugului lor este cu câteva secole mai vechi decât nepieritoarea poveste despre sfântul Graal. Dar nu oricine poate fi pescar. Mulţi rămân la nivelul instinctual al acestei îndeletniciri şi atunci ei sunt simple vidre, aşa cum ştim de pildă din basmul vidrei al lui Oscar A.H. Schmitz.[1]

Cine priveşte în apă vede într-adevăr propriul său chip, dar din spatele său se ivesc adesea fiinţe vii; Peştii – aceşti locuitori inofensivi ai adâncurilor – sunt inofensivi, însă pentru mulţi lacul este populat şi de vietăţi de un soi aparte, fantomatice. Uneori în năvodul pescarului se prinde o ondină, un peşte de sex feminin, pe jumătate om.[2] Ondinele sunt fiinţe fascinante:

Pe jumătate-l trage ea
Pe jumătate cade el
Şi niciodată nu mai fu văzut.[3]

Ondina reprezintă un stadiu mai instinctiv al unei fermecătoare fiinţe feminine, denumită de noi *anima.* De asemenea, sirenele, meluzinele[4], dryadele, graţiile, ielele, lamiile şi sucubele îi pot seduce pe tineri, sorbindu-le viaţa.

---

[1] *Marchen aus dem Unbewußtem,* p. 14 şi urm.

[2] Pentru aceasta vezi Paracelsus, *De vita longa,* editat de Adam von Bodenstein (1562) precum şi comentariul meu în *Paracelsus als geistige Erscheinung.*

[3] Goethe, *Der Fischer, Ballade.*

[4] Vezi pentru aceasta imaginea iniţiatului în *Liber mutus* din 1677 (ilustraţia 13 din lucrarea lui Jung *Praxis der Psychotherapie,* p. 344). El pescuieşte şi prinde o ondină. A sa *soror mystica* prinde cu năvodul ei păsări simboluri pentru animus. Ideea de *anima* apare frecvent în literatura secolului XVI şi XVII, la Richardus Vitus, Aldrovandus şi în comentariul la *Tractatus aures.* Vezi şi articolul meu *Das Ratsel von Bologna.*

Moralistul va spune că aceste figuri sunt proiectări ale unor stări sufleteşti caracterizate de dor şi ale unor fantasme reprobabile. Nu putem să nu acordăm o anumită îndreptățire acestei afirmații. Dar epuizează ea întregul adevăr? Sunt ordinele într-adevăr doar un produs al slăbiciunii morale? Dar n-au existat astfel de ființe din vremurile cele mai vechi, atunci când conştiința umană născânda era încă în întregime dependentă de natură? Spiritele pădurii, câmpului şi cursurilor de apă au apărut cu mult înaintea conştiinței morale. Pe deasupra, aceste ființe erau în egală măsură temute, aşa încât ciudata lor alură eroică este doar parțial caracteristică. Pe atunci conştiința era mult mai simplă iar domeniul ei ridicol de mic. Foarte mult din ceea ce noi astăzi considerăm a fi parte componentă a psihicului nostru se afla la primitiv în stare de proiectare, populând lumea înconjurătoare.

Cuvântul „proiectare" nu este de fapt potrivit, căci nimic nu a fost aruncat în afară din suflet, ci complexitatea sa pe care o cunoaştem astăzi se datorează unei serii de introiecții. Complexitatea sa a crescut proporțional cu dezînsuflețirea naturii. Ceea ce demult trecea drept o grație stranie este numit astăzi „fantasmă erotică", complicând în mod dureros viața noastră sufletească. O întâlnim tot atât de des ca pe o ondină; pe deasupra seamănă unui spirit rău; ca o vrăjitoare, apare sub diferite chipuri şi dă dovadă de o insuportabilă autonomie, care de drept nu poate fi proprie unui conținut psihic. Uneori provoacă fascinații care pot concura cu cea mai puternică vrajă sau stări de teamă care nu sunt depăşite în intensitate nici de cele create de apariția diavolului. Ea este o ființă care ne tachinează, care ne taie drumul sub diferite chipuri şi vestminte, care ne joacă tot felul de farse, aflându-se la originea unor amăgiri faste sau nefaste, a unor depresiuni, extaze, afecte necontrolate etc. Chiar şi în stare de introiecție rațională, ondina nu-şi abandonează natura sa poznaşă. Vrăjitoarea nu a încetat de a-şi prepara murdarele ei băuturi

de dragoste sau de moarte dar otrava ei magică s-a rafinat devenind intrigă şi autoamăgire, care, deşi invizibile, nu sunt mai puțin periculoase.

Pe ce ne bazăm atunci când dăm acestei zâne numele de anima? „Anima" înseamnă totuşi suflet şi desemnează ceva minunat şi nepieritor. Dar nu întotdeauna a fost astfel. Nu trebuie să uităm că acest fel de suflet este o reprezentare dogmatică ce urmărea să îndepărteze şi să fixeze ceva neliniştitor de autonom şi de viu, cuvântul german Seele (suflet) este prin intermediul formei gotice *saiwaló* înrudit îndeaproape cu cuvântul **αἰόλος,** care înseamnă „mobil", „cu sclipiri multicolore", adică, ceva asemănător unui fluture – în elină **φυχη**, care beat zboară din floare în floare şi trăieşte din miere şi iubire. În tipologia gnostică, **ἀνθδ**(omul psihic) este plasat în urma lui **ἀυθρωπος φυχικός** (omul spiritual) şi, în fond, există suflete rele care trebuie arse perpetuu în iad. Chiar şi sufletul cu totul nevinovat al pruncilor nebotezați este privat cel puțin de cunoaşterea lui Dumnezeu. La primitivi, sufletul este suflu vital magic (de aceea, „anima") sau flacără. Un cuvânt necanonic al Domnului spune potrivit: „Cine îmi este aproape, îi este aproape focului[1]. La Heraclit, sufletul este, pe treapta cea mai înaltă, de foc şi uscat, căci **φυχη**în sine se înrudeşte strâns cu „suflu răcoros" – **φύχειυ** înseamnă a sufla **φύχρός** rece iar **φύκός** răcoros…

O ființă vie este o ființă însuflețită. Sufletul este viul din om, ceea ce trăieşte din sine însuşi şi produce viață: de aceea Dumnezeu a suflat peste Adam, pentru ca el să trăiască. Cu viclenie şi amăgire jucăuşă sufletul determină materia cea inertă şi nedoritoare de viață să trăiască. El convinge de lucruri incredibile pentru ca viața să fie trăită; el întinde tot felul de curse omului pentru a-l determina să ajungă pe pământ şi să rămână acolo, cu scopul ca viața să fie trăită, aşa cum în Paradis Eva nu a putut să nu-l convingă pe Adam de

[1] Hennecke (editor), *Neutestamentliche Apokryphen,* p. 35.

calitățile fructului oprit. Dacă n-ar fi existat mobilitatea şi sclipirile sufletului, omul ar fi stagnat din cauza pasiunii – sale celei mai mari – inerția[1]. Ca avocat foloseşte o anumită raționalitate iar un anumit fel de moralitate îi dă binecuvântarea. A avea suflet reprezintă o cutezanță a vieții căci sufletul este un demon distribuitor de viață care-şi joacă jocul drăcesc deasupra şi dedesubtul vieții umane, ceea ce face că în interiorul dogmei să fie amenințat cu anumite pedepse şi propițiat cu anumite binecuvântări care depăşesc cu mult posibilul uman al meritului. Raiul şi iadul sunt destine ale sufletului şi nu ale omului care în slăbiciunea şi prostia să nu ar şti ce să facă într-un Ierusalim ceresc.

Anima nu este un suflet dogmatic, o *anima rationalis,* concept al filosofiei, ci un arhetip natural care subsumează în mod satisfăcător toate enunțurile inconştientului, ale spiritului primitiv, ale istoriei limbii şi religiei. Anima este un „factor" în sensul cel mai propriu al cuvântului. Ea nu poate fi făcută, ci este întotdeauna aprioriul dispozițiilor, reacțiilor, impulsurilor şi a tot ce este spontaneitate psihică. Viață care se alimentează din sine însăşi, anima ne insuflă viață. Ea este viață dincolo de conştiință ce nu-i poate fi integrată fără rest acesteia, căci viața psihică este în cea mai mare parte a ei ceva inconştient şi înconjoară conştiința din toate părțile. Această idee ni se impune de la sine dacă ne dăm seamă o singură dată de pregătirea inconştientă necesară pentru a recunoaşte o percepție.,

Deşi s-ar părea că anima subsumează totalitatea vieții sufleteşti inconştiente, ea nu este decât un arhetip printre altele - şi de aceea nu caracterizează întreg inconştientul, fiind doar un aspect al său. Aceasta reiese din faptul feminității sale. Ceea ce nu este eu, adică masculin, este foarte probabil feminin şi pentru că non-eul este resimțit ca neaparținând eului, ca exterior, imaginea animei este proiectată de obicei

[1] La Rochefoucauld, *Maxime (separime),* DCXXX, p. 264.

asupra femeilor. Fiecare sex conține în sine într-o anumită măsură sexul opus. Din punct de vedere biologic, masculinitatea este determinată doar de predominarea genelor masculine asupra celor feminine. Minoritatea genelor feminine pare a forma un caracter feminin care de obicei rămâne inconştient datorită poziției sale inferioare.

Cu arhetipul animei păşim în domeniul zeilor, în acel domeniu pe care şi l-a rezervat metafizica. Tot ce este atins de anima devine numinos, adică necondiționat, periculos, tabuat, magic. Ea este şarpele din paradisul omului nevinovat, plin de bune intenții. Anima furnizează cele mai puternice argumente împotriva îndeletnicirii cu inconştientul care distruge barierele morale şi descătuşează forțe care ar fi trebuit să rămână în inconştient. Şi într-adevăr lucrurile aşa stau în măsura în care viața nu este doar bine ci şi rău. Întrucât anima vrea viața, ea vrea atât binele cât şi răul. În do meniul zânelor, aceste categorii nu există. Atât viața trupească cât şi cea sufletească se descurcă mult mai bine fără morala convențională, fiind mai sănătoase şi neascunzând aceasta.

Anima crede în **κάλόυ υάγαθόυ** care este un concept primitiv, anterior opoziției descoperite mai târziu dintre estetică şi etică. A fost nevoie de o îndelungată prelucrare creştină pentru a arăta că binele nu este întotdeauna frumos iar frumosul în mod necesar bun. Paradoxul acestei perechi conceptuale nu a creat probleme nici primitivilor nici omului antichității. Anima este conservatoare şi rămâne în mod ferm ataşată umanității celei vechi. De aceea ea apare adesea în haină istorică, arătând preferințe deosebite pentru Grecia şi Egipt. A se compara pentru aceasta „clasicii" Rider Haggard şi Pierre Benoit. Visul Renaşterii, „Hypnerotomachia" a lui Poliphilo [1] şi „Faust" de Goethe au coborât adânc în antichitate, pentru a găsi *„le vrai mot, de la situation".* Primul

[1] Vezi Linda Fierz-David, *Der Liebestraum Poliphilo.* (Pentru Rider Haggard şi Benoit, a se consulta bibliografia)

invocă pe regina Venus, ultimul pe troiana Elena. Despre anima în lumea Biedermeier şi a romantismului aflăm din tabloul viu pe care-l schițează Aniela Jaffe[1]. Nu dorim să sporim mai mult numărul exemplelor edificatoare pentru că cele existente oferă meditației noastre material suficient şi o simbolistică spontană, autentică. Celui care doreşte să vadă ce se întâmplă când anima îşi face apariția în societatea modernă, îi recomand cu căldură cartea *Private Life of Helen of Troy* de Erskine. Ea nu este lipsită de profunzime căci tot ce este cu adevărat viu este însoțit de un aer de eternitate. Anima este viață dincolo de orice categorii şi de aceea ea se poate lipsi de mustrare şi laudă. Regina cerească şi gâsculița care a căzut în cursa vieții – s-a gândit cineva vreodată ce soartă modestă a fost plasată între stelele cereşti în legenda Măriei? Viața fără sens şi fără regulă, care nu se mulțumeşte cu propria-i bogăție, îl înspăimânta pe omul civilizat şi-l determină să se apere. Reacția sa nu este nejustificată căci viața este de asemenea mama tuturor absurdităților şi a oricărui tragism. De aceea, omul născut din țărână cu instinctul său animal sănătos se află în luptă de la începuturi cu sufletul său şi cu demonia acestuia. Dacă sufletul ar fi fost doar întuneric, atunci cazul ar fi fost simplu. Din păcate lucrurile nu stau astfel căci aceeaşi Anima poate apărea şi ca înger al luminii, ca psihopomp şi conduce către sensul cel mai înalt, aşa cum demonstrează Faust.

Dacă confruntarea cu umbra reprezintă o probă relativ uşoară, confruntarea cu anima, dimpotrivă, o probă extrem de dificilă. Căci raportarea la anima este la rândul ei o probă de curaj şi o încercare decisivă pentru forțele spirituale şi morale ale bărbatului. Nu trebuie să uităm niciodată că tocmai în cazul animei este vorba de conținuturi psihice care niciodată mai înainte nu au fost în posesia omului, întrucât, în calitate de proiectări, s-au aflat în afara câmpului său psihic. Pentru

[1] *Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmanns Mărchen „Der Goldene Topf"*

fiu, anima se ascunde în spatele puterii copleşitoare a mamei, care adesea rămâne pentru restul vieții obiectul unui ataşament afectiv, extrem de dăunător sau dimpotrivă benefic, inspirându-i curaj pentru faptele cele mai îndrăznețe. Omului antic anima îi apărea ca zeiță sau ca vrăjitoare. Omul medieval, a înlocuit zeița prin regina cerească şi prin mama biserică. Lumea desimbolizată a protestanților a dezvoltat mai întâi un sentimentalism nesănătos iar apoi o ascuțire a conflictului moral, care a dus în mod logic la „Dincolo de bine şi rău" a lui Nietzsche, şi asta datorită faptului că conflictul nu a mai putut fi suportat. În centrele civilizate, această stare se exprimă prin crescânda nesiguranță a căsătoriei. În multe țări din Europa au fost atinse, dacă nu depăşite, cotele americane ale ratei divorțurilor, ceea ce arată că anima se află cu precădere în stare de proiectare asupra celuilalt sex, producând astfel relații complicate magic. Numita stare a condus, nu în ultimul rând datorită consecințelor sale patologice, la apariția psihologiei moderne, care sub forma ei freudiana susține că baza tuturor tulburărilor este sexualitatea, punct de vedere care nu face decât să accentueze conflictul existent[1]. Cauza şi efectul sunt interschimbate. Tulburarea sexuală nu este în niciun caz cauza neplăcerilor nevrotice, ci, ca şi acestea, unul din efectele patologice ale unei diminuate adaptări a conştiinței, care este confruntată cu o situație şi sarcină cărora nu le poate face față. Ea nu poate înțelege schimbările din lumea ei şi nu ştie ce atitudine să adopte pentru a se readapta. *„Le peuple porte le sceau d'un hiver qu'on n'explique* pas" sună – traducerea unei inscripții coreene.

Atât în cazul umbrei cât şi în cazul animei nu sunt suficiente cunoştințele conceptuale. Nici prin intropatie sau transpunere nu le putem trăi conținutul. A învăța pe dinafară

[1] Punctul meu de vedere este expus pe larg în cartea mea *Die Psychologie der Ubertragung* (Psihologia transferului).

o listă de arhetipuri nu foloseşte la nimic. Arhetipurile sunt complexe trăite care se manifestă destinai, acționând în viața noastră cea mai intimă. Anima nu ne mai apare ca zeiță, ci adesea că slăbiciunea noastră strict personală sau ca îndrăzneala noastră cea mai benefică. Când un savant merituos în vârstă de şaptezeci de ani îşi părăseşte familia şi se căsătoreşte cu o actriță de douăzeci de ani, cu părul roşu, atunci putem spune că zeii au cerut o nouă victimă. Aşa se manifestă la noi copleşitoarea forță demonică. Până nu de mult această tânără persoană ar fi putut fi cu uşurință lichidată ca vrăjitoare.

Experiența mi-a arătat că există foarte mulți oameni de o anumită inteligență şi cultură care înțeleg uşor şi nemijlocit ideea de anima şi relativă autonomie a acesteia, precum şi fenomenul animus la femei. În schimb psihologii trebuie să depăşească dificultăți mai mări tocmai pentru că ei nu sunt constrânşi să se confrunte cu stări de lucruri complexe, caracteristice psihologiei inconştientului. Dacă sunt în acelaşi timp şi medici, înțelegerea le va fi îngreunată de gândirea somato-fiziologică, care crede că poate exprima procesele psihice prin concepte intelectuale, biologice sau fiziologice.

Însă psihologia nu este nici biologie nici fiziologie nici orice altă ştiință, ci tocmai ştiința despre suflet.

Tabloul pe care l-am schițat până acum despre anima nu este complet. Ea este într-adevăr elan vital haotic, dar în acelaşi timp este caracterizată de o ciudată semnificație, ceva asemănător unei ştiințe secrete sau unei înțelepciuni ascunse, în surprinzătoare contradicție cu natura ei irațională, de zână. Mă, voi referi aici din nou la autorii citați mai înainte. Rider Haggard îşi numeşte eroina „Wisdom's Daughter"; regină din Atlantis a lui Benoit are cel puțin o excelentă bibliotecă, în care poate fi găsită chiar o carte foarte veche a lui Plafon. Reîncarnarea Elenei din Troia a fost eliberată dintr-un bordel din Tyr de către înțeleptul Simon Magus, pe care l-a însoțit apoi în călătoriile sale. Intenționat nu am menționat de la

început acest aspect caracteristic al animei pentru că prima întâlnire cu ea numai la înțelepciune nu te determină să te gândeşti[1]. Numai cel care se confruntă cu anima are acces la această dimensiune. Doar un travaliu dificil ne permite să înțelegem[2] că în spatele jocului crud cu destinul uman se ascunde un fel de intenție secretă ce pare a corespunde unei cunoaşteri superioare a legilor vieții. Tocmai neaşteptatul, haoticul neliniştitor conține un sens adânc şi cu cât acest sens este mai bine cunoscut, cu atât anima îşi pierde din caracterul constrângător. Treptat se nasc zăgazuri în calea puhoiului haosului; căci ceea ce are sens se separă de non-sens iar faptul că sensul şi nonsensul nu mai sunt identice slăbeşte forța haosului, sensul fiind înarmat cu forța sensului iar nonsensul cu forța nonsensului. Astfel se naşte un nou cosmos. Nu am pretenția că prin aceasta am exprimat o nouă descoperire a psihologiei medicale, ci doar înțelepciunea străveche că din mulțimea experiențelor vieții ia naştere acea învățătură pe care tatăl o transmite fiului[3].

Înțelepciunea şi lipsa înțelepciunii nu numai că apar la ființele de felul zânei ca unul şi acelaşi lucru, dar chiar sunt unul şi acelaşi lucru atâta timp cât sunt întruchipate de anima. Viața este lipsită şi plină de sens. Şi dacă lipsa de sens nu devine obiect al râsului iar sensul obiect al speculației, atunci viața este banală, totul are dimensiuni insignifiante. Există atunci doar un sens mic şi un nonsens mic. În fond nimic nu are sens căci atâta timp cât a lipsit omul ca ființă gânditoare nimeni nii a explicat fenomenele. De explicații are nevoie doar acela care nu înțelege. Semnificație are doar ininteligibilul. Omul şi-a făcut apariția într-o lume pe care n-

---

[1] Mă refer aici la exemple literare general accesibile şi nu la material clinic, considerându-le pe primele satisfăcătoare pentru scopul urmărit.

[2] Am în vedere confruntarea cu conținuturile inconştientului în genere. Aceasta este una din marile sarcini ale procesului de integrare.

[3] Cărticica lui Schmaltz *Ostliche Weisheit und Westuche Psychotherapie* (Înțelepciunea orientului şi psihoterapie occidentală) oferă un bun exemplu pentru aceasta.

o înțelegea şi de aceea a încercat s-o explice.

Astfel anima şi prin urmare viața sunt lipsite de semnificație pentru că nu oferă explicații. Însă ele sunt explicabile căci în orice haos există cosmos şi în orice dezordine, ordine secretă, în orice arbitrar, lege severă, căci orice acțiune se bazează pe contrarii. Pentru a cunoaşte acest fapt este nevoie de capacitatea discriminatorie a intelectului uman care dizolvă totul în judecăți antinomice. Dacă el se confruntă cu anima, atunci haosul arbitrarului îi va da prilejul să întrevadă ordinea secretă, adică să „postuleze" privitor la ea existență sensului şi intenției. Căci în realitate nu dispunem de la început de o reflexie rece, ştiința şi filosofia nefiindu-ne de niciun folos iar învățătura religioasă tradițională ajutându-ne doar într-o mică măsură. Suntem excedați de o trăire haotică iar judecata cu toate categoriile sale se dovedeşte neputincioasă. Explicarea umană eşuează în fața acestei situații de viață turbulențe, pentru care nu se potriveşte niciuna din interpretările tradiționale. Este un moment de prăbuşire. Cădem în abisurile cele mai adânci, *„ad instar voluntariae mortis*[1]*",* cum foarte bine spune Apuleius. Nu este vorba de o artificială renunțare voită la propriile capacități, ci de una naturală, silită. Nu este vorba de o supunere şi umilire voite, înfrumusețate moral, ci de o de neînțeles înfrângere totală, încununată de teama panică a demoralizării. Abia când toate punctele de sprijin s-au prăbuşit şi când nu mai există speranța vreunei protecții se creează posibilitatea trăirii unui arhetip care până acum a stat ascuns în lipsa de sens plină de semnificație a animei. El este *arhetipul sensului,* aşa cum anima este *arhetipul vieții* pur şi simplu.

Sensul ne apare ca fiind ceva de dată mai recentă deoarece considerăm, nu fără o anumită îndreptățire, că noi suntem sursa sa şi că lumea poate exista şi fără a fi interpretată. Însă cum procedăm pentru a conferi sens? De unde-l obținem în

[1] *Metamorphoseos, XI,* 23, p. 240 (asemănător unei morți consimțite)

ultimă instanță? Formele conferirii de sens sunt categorii istorice ale căror rădăcini coboară până în antichitatea nebuloasă, fapt de care nu ne dăm seama cu suficientă claritate. Conferirea de sens se foloseşte de anumite matrițe lingvistice care la rândul lor provin din imagini străvechi. Putem aborda această problemă în ce punct dorim, pretutindeni vom ajunge la istoria limbii şi a motivelor, care întotdeauna trimit direct la fermecată lume primitivă.

Să luăm ca exemplu cuvântul idee. El trimite la conceptul platonician de **εἶδος** ideile veşnice fiind imagini originare care sălăşluiesc **ἐυ ὑπερουρανίω τόπφ** (într-un loc supraceresc) ca forme transcendente veşnice. Ochiul vizionarului le priveşte ca „imagines et lares, sau ca imagini ale visului şi viziunilor revelatoare. Sau să luăm conceptul de energie utilizat în explicarea proceselor fizice. În trecut. Aceeaşi funcție a îndeplinit-o focul misterios al alchimiştilor, flogistonul, forța termică inerentă materiei, precum şi căldura originară a stoicilor sau heraclitianul **πῦράεἰ ξώου** (focul veşnic viu), care este foarte aproape de concepția primitivă despre o forță vie de universală răspândire, forță a creşterii, magică forță tămăduitoare, numită de obicei *mana.*

Nu vreau să sporesc în mod inutil numărul exemplelor. Este suficient să ştim că nu există concepție sau idee importantă care să nu aibă antecedente istorice. Tuturor le stau la bază în ultimă instanță forme originare arhetipale al căror caracter sensibil *(Anschaulichkeit)* a luat naştere într-o epocă în care conştiința încă nu *gândea* ci doar *percepea.* Gândul era obiect al percepției interioare, nefiind gândit ci simțit ca un fenomen, cu alte cuvinte, văzut sau auzit. Gândul era în mod esențial revelație, nu descoperire, ci ceva impus său convingător prin nemijlocita sa facticitate. Gândirea precede eul conştient primitiv, iar acesta este mai curând obiectul aceleia decât subiectul ei. Dar nici noi n-am atins culmile conştienței şi de aceea avem o gândire preexistentă de care nu ne dăm însă seama atâta timp cât ne sprijinim pe

simboluri tradiționale sau, exprimat în limbajul visului, atâta timp cât tatăl sau regele n-a murit.

Voi ilustra printr-un exemplu modul în care „gândeşte inconştientul, precum şi modul în care găseşte soluții. Este vorba de un tânăr student la teologie pe care nu l-am cunoscut personal. În perioada în care a avut dificultăți cu credința sa religioasă a visat următorul vis[1]:

Stătea în fața unui frumos bărbat în vârstă, în întregime îmbrăcat în negru. Ştia că este magicianul alb. Acesta tocmai îi vorbise îndelung dar autorul visului nu-şi mai amintea despre ce. El reținuse doar propoziția finală: „Şi pentru aceasta avem nevoie de ajutorul magicianului negru." în momentul respectiv s-a deschis uşa şi a intrat un bărbat în vârstă, foarte asemănător cu primul, numai că era îmbrăcat în alb. S-a adresat magicianului alb: „Am nevoie de ajutorul tău", aruncând în acelaşi timp o privire întrebătoare către visător. Magicianul alb a răspuns: „Poți vorbi liniştit, este un inocent". Apoi magicianul negru a început să povestească: el vine dintr-o țară îndepărtată unde s-a întâmplat ceva ciudat. Țara era guvernată de un rege bătrân care a simțit că i se apropie moartea şi care din acest motiv a început să-şi caute un mormânt. În acea țară există. Un mare număr de morminte din timpuri vechi dintre care regele l-a ales pentru sine pe cel mai frumos. Potrivit legendei, aici fusese înmormântată o fecioară. Regele,: a dat dispoziție ca mormântul să fie deschis şi să fie pregătit pentru sine. Însă de îndată ce osemintele care se aflau acolo au fost scoase la lumină, ele au prins viață şi s-au prefăcut într-un cal negru care a fugit spre deşert unde, a dispărut. El, magicianul negru, de îndată ce a auzit această istorie a pornit în căutarea calului. După multe zile de mers pe urmele sale a ajuns la deşert, l-o, străbătut până pe partea unde începea din nou iarba, Acolo a găsit calul păscând şi a descoperit ceva în

[1] Am mai amintit acest vis în studiul *Zur Phanomenologie des Geistes im Marchen* (Contribuții la fenomenologia spiritului în basm) şi în *Psychologie und Erziehung* (Psihologie şi educație) ca exemplu de vis „mare", fără un comentariu amănunțit.

legătură cu care are nevoie de sfatul magicianului alb. Acolo a dat peste cheia paradisului şi nu ştie ce trebuie să facă cu ea în continuare. — În acest moment tensionat visătorul s-a trezit.

În lumina dezvoltărilor anterioare nu este greu de bănuit sensul visului: dominant este simbolul bătrânului rege care-şi doreşte odihna eternă, şi anume în locul unde au mai fost îngropate astfel de *„dominante".*[1] El a ales mormântul animei care-şi doarme somnul de moarte asemeni frumoasei din pădurea adormită, atâta timp cât viața este reglată şi exprimată de un principiu (prinț sau princeps) viabil. Însă când regele ajunge la sfârşitul vieții[2], ea îşi recapătă viața şi se transformă în calul cel negru, care, încă în metafora platoniciană, exprimă lipsa de control a naturii pasionale. Cine îl urmează ajunge în deşert, adică într-un tărâm arid, îndepărtat de oameni, o imagine a însingurării spirituale şi morale, însă acolo se află cheia paradisului.

Dar ce înseamnă paradisul? Desigur, edenul cu pomul vieții şi al cunoaşterii şi cu cele patru râuri ale sale. În viziune creştină, el este de asemenea oraşul ceresc al „Apocalipsei" care, ca şi edenul, apare structurat ca mandală. Însă mandala reprezintă un simbol al individuației[3]. Prin urmare, magicianul negru este acela care găseşte soluția pentru apăsătoarele dificultăți de credință ale visătorului, cheia care deschide calea individuației. Opoziția deşert-paradis semnifică opoziția însingurare-individuație sau evoluția spre sine[4].

Această parte a Visului este totodată o remarcabilă

---

[1] *„Dominatele" reprezintă o altă denumire folosită de Jung pentru a desemna arhetipurile. Frecvența apariției acestui sinonim este relativ redusă.*

[2] Pentru aceasta vezi motivul „bătrânului rege" din alchimie *(Psychologie und Alchemie,* paragr. 491 şi urm.)

[3] *Individuația este procesul psihic care de obicei se declanşează spontan şi se desfăşoară inconştient. El poate fi însă şi provocat de psihoterapie. Ca proces teleologic, vizează realizarea personalității psihice totale, integrarea conştientului şi inconştientului într-un ansamblu funcțional, realizarea arhetipului sinelui care există în fiecare ca posibilitate.*

[4] *În a doua parte a creației sale, Jung a considerat s*inele *(das Selbst) drept arhetipul cel mai important. Este arhetipul totalității psihice integrate. A se vedea şi nota nr. 2.*

parafrază a Cuvântului Domnului editat şi completat de Hunt şi Grenfell, unde drumul spre împărăția cerească este arătat de animale şi unde, în admoniţiune, se spune: *„De aceea trebuie să vă cunoaşteți pe voi înşivă, căci voi sunteți oraşul iar oraşul este împărăția”.* [1] Ceea ce urmează constituie o parafrază a şarpelui din paradis care i-a îndemnat pe primii oameni să păcătuiască, păcat care a condus în cele din urmă la mântuirea omenirii de către fiul Domnului. Această înlănțuire cauzală a prilejuit, după cum se ştie, identificarea ofitică a şarpelui cu *sotér-ul* **(**salvator, mântuitor). Calul negru şi magicianul negru sunt – ceea ce reprezintă conținut spiritual modern – elemente cvasinegative, a căror relativitate în raport cu binele este sugerată de interschimbarea vestmântului. Cei doi magicieni sunt două aspecte ale *bărbatului bătrân,* ale maestrului şi învățătorului de înaltă clasă, ale arhetipului spiritului care reprezintă sensul preexistent ascuns în haosul vieții. El este tatăl sufletului, care în mod surprinzător este mama sa fecioară, motiv pentru care el a fost numit de către alchimişti *„străvechiul fiu al mamei”.* Magicianul negru şi calul negru corespund coborârii în adâncul întunecos din visele amintite anterior.

Ce învățătură insuportabil de grea pentru un tânăr student la teologie! Din fericire el n-a observat că în vis i-a vorbit tatăl tuturor profeților şi i-a oferit spre înțelegere un mare secret. Lipsa de finalitate a unor asemenea evenimente poate surprinde. De ce atâta risipă? La aceasta trebuie totuşi să adaug că nu ştim cum a acționat visul asupra studentului după un timp mai îndelungat şi să subliniez că, mie cel puțin, visul mi-a spus foarte mult. El nu s-a pierdut, chiar dacă autorul său nu i-a înțeles.

În mod evident visul încearcă să prezinte binele şi răul în funcția lor comună, probabil ca răspuns la conflictul moral

---

[1] Vezi şi James, *Apocryphal New Testament,* p. 25 şi urm.

încă nerezolvat din sufletul creştin. Din relativizarea polilor opuşi rezultă o anumită apropiere de ideile orientului, de *„nirdvandva”* filosofiei hinduse, de eliberarea de contrarii care este indicată ca o posibilitate de soluție a conflictelor. Cât de periculos de semnificativă este relativizarea binelui şi a răului practicată în orient o arată o interogație indiană: *„Care drum spre desăvârşire este mai lung, al celui care-l iubeşte pe Dumnezeu sau al celui care-l urăşte?”* Răspunsul este următorul: *„Cel care-l iubeşte pe Dumnezeu are nevoie de şapte reîncarnări până la desăvârşire iar cel care-l urăşte, doar de trei, căci cel care-l urăşte se gândeşte mai mult la el decât cel care-l iubeşte”.* Eliberarea de contrarii presupune o nivelare valorică funcțională care contrazice sentimentul nostru creştin. Totuşi cooperarea contrariilor morale este, aşa cum arată visul discutat, un adevăr natural, recunoscut de Orient ca atare, fapt ilustrat în modul cel mai clar de filosofia taoistă. De altfel există şi în tradiția creştină anumite pasaje care se apropie de acest punct de vedere. Amintesc ca exemplu parabola ispravnicului necredincios[1].

Visul nostru nu constituie în această privință ceva singular întrucât tendința relativizării contrariilor este una din trăsăturile specifice ale inconştientului. Trebuie precizat imediat că aceasta se manifestă doar în cazurile de sensibilitate morală exacerbată; în alte cazuri inconştientul poate insista tot atât de ferm asupra incompatibilității contrariilor. De regulă inconştientul se situează pe o poziție compensatorie în raport cu atitudinea conştiinței. De aceea se poate spune că visul presupune convingerile şi dubiile specifice unei conştiințe teologice de observanță protestantă. În pofida acestei limitări a valabilității sale la un domeniu, restrâns, visul îşi demonstrează clar superioritatea. — Sensul său apare, în mod adecvat, exprimat că opinia şi vocea unui magician înțelept, mult superior în toate privințele conştiinței

[1] *Luca, 16, 11-13.*

visătorului. Magicianul este sinonim cu bătrânul înțelept care are relații de filiație directă cu figura şamanului din societățile primitive. El este, ca şi anima, un demon nemuritor care străpunge întunecimea haotică a simplei vieți cu lumina sensului. El este iluminatul, învățătorul şi maestrul, un psihopomp, a cărui personificare nu a putut fi evitată nici de iconoclastul Nietzsche, care l-a încarnat în Zarathustra, un spirit superior al unei epoci aproape homerice, transformat în purtător şi vestitor al propriei iluminări şi extaz „dionisiace". Este adevărat că pentru el Dumnezeu era mort, dar demonul înțelepciunii s-a transformat pentru el într-un dublu întrupat, aşa cum spune:

Atunci, dintr-o dată, prietenă! Unul a devenit doi –
Iar Zarathustra mi-a trecut prin față[1]…

Pentru Nietzsche, Zarathustra este mai mult decât o figură poetică, este o mărturisire involuntară. Viața sa a fost o rătăcire în întunecimile îndepărtării de Dumnezeu, ale decreştinării şi de aceea i-a apărut revelatorul şi iluminatorul ca izvor vorbitor al sufletului său. De aici provine limba hieratică din *Aşa grăit-a Zarathustra,* căci acesta este stilul arhetipului spiritului.

Prin trăirea acestui arhetip modernul experimentează modalitatea străveche a gândirii ca activitate autonomă al cărei obiect suntem. Hermes Trismegistos sau Thoth din literatura ermetică, Orfeu, Poimandres şi înruditul cu acesta Poimen al lui Hermas[2] constituie alte formulări ale aceleiaşi experiențe. Dacă numele de Lucifer nu ar avea o încărcătură

---

[1] *Sils-Maria* în *Lieder des Prinzen Vogelfrei,* p. 360. În original, versurile lui Nietzsche sună în felul următor:
Da, plotzlich, Freundin! Wurde Eins zu Zwei
— Und Zarathustra gieng an mir vorbei…

[2] Reitzsenstein consideră *Păstorul lui Hermes* drept o scriere creştină concurentă față de *Poimandres.*

peiorativă, el ar fi foarte potrivit pentru acest arhetip. De aceea m-am mulțumit să-l denumesc *arhetipul bătrânului înțelept* sau *arhetipul sensului.* Asemeni tuturor arhetipurilor, şi acesta are un aspect pozitiv şi unul negativ. Cititorul poate găsi o prezentare amănunțită a dualității „bătrânului înțelept" în eseul meu intitulat *Fenomenologia spiritului în basm.*

Cele trei arhetipuri discutate până acum – *umbra, anima şi bătrânul înțelept* – apar personificate în experiența nemijlocită. În dezvoltările anterioare am prezentat premisele psihologice generale necesare pentru că ele să fie experimentate. N-am putut oferi însă decât simple raționalizări abstracte. Mult mai sugestivă ar fi fost o descriere a procesului aşa cum se manifestă în experiența nemijlocită. În cursul acestui proces arhetipurile apar ca persoane ce acționează în vise şi fantasme. Procesul însuşi se desfăşoară în cadrul unui alt tip de arhetipuri pe care le-am putea denumi în general arhetipuri ale *transformării* (Wandlung). Acestea nu mai sunt persoane ci situații, locuri, mijloace, căi tipice etc., care simbolizează respectivul fel de transformare. Ca şi persoanele, aceste arhetipuri sunt adevărate simboluri care nu pot fi interpretate nici ca **σήμεία** (semne), nici ca alegorii. Caracterul de adevărate simboluri derivă din multitudinea sensurilor, din profunzimea, din inepuizabilitatea lor. Principiile fundamentale, acele **αρχαί**, ale inconştientului sunt, datorită bogăției lor, indescriptibile, deşi cognoscibile. Judecata intelectuală caută întotdeauna univocitatea şi în felul acesta ratează esențialul, căci ceea ce corespunde cel mai bine naturii lor este plurivocitatea, bogăția aproape de necuprins a relațiilor, care fac cu neputință formulările univoce. În plus, ele sunt paradoxale, asemeni spiritualul la alchimişti care trece drept *„senex et iuvenis simul".*

Cine doreşte să-şi facă o idee despre procesul simbolic poate apela la seriile de imagini din alchimie deşi simbolurile acesteia sunt mai ales tradiționale, chiar dacă, adesea originea şi semnificația le este obscură. Din cultura orientului cele mai

bune exemple sunt sistemul chakren tantric[1] sau sistemul nervos mistic din yoga chineză.[2] După toate aparențele, seria de imagini a tarotului reprezintă vestigii ale arhetipurilor transformării, idee ce mi-a fost confirmată de o expunere lămuritoare a profesorului R. Bernoulli.[3]

Procesul simbolic este o *trăire în imagini şi a imaginii.* Dezvoltarea sa are de regulă o structură enantiodromică, asemeni textului *I Ching*, şi constituie un ritm al negării şi afirmării, al pierderii şi al câştigului, al luminii şi întunericului. Începutul său este aproape întotdeauna o înfundătură sau altă situație critică. Scopul său este, în general vorbind, iluminarea sau conştiința superioară prin care situația inițială este ridicată pe o treaptă mai înaltă şi depăşită. Din punct de vedere temporal, procesul poate fi foarte concentrat, manifestându-se într-un singur vis sau într-o singură trăire, sau foarte diluat, întinzându-se pe luni sau ani, funcție de natura situației inițiale, a individului angajat în proces sau a scopului de atins. Desigur, bogăția simbolică variază considerabil. Deşi inițial totul este trăit la nivelul imaginii, adică simbolic, nu este totuşi vorba de pericole de mucava, ci de riscuri reale, care pot determina un destin. Principalul pericol constă în neputința de a rezista fascinației arhetipurilor, ceea ce se întâmpla mai ales atunci când imaginile arhetipale *nu sunt conştientizate.* În cazul în care există o predispoziție psihotică se poate întâmpla ca figurile arhetipale, cărora oricum le este proprie, în virtutea numinozității lor naturale o anumită autonomie, să se elibereze de controlul conştiinței şi. Să ajungă la deplină independență, adică să producă fenomene de posedare. Bolnavul posedat de anima doreşte să se transforme prin autocastrare într-o femeie numită Maria sau se teme că i se va

[1] Avalon (Editor), Die *Serpent Power.*
[2] Rousselle, *Seelische Fuhrung im lebenden Taoismus*
[3] Bernoulli, *Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen*

impune aşa ceva cu forța. Un exemplu pentru aceasta îl constituie cunoscutul Schreber.[1] Bolnavii descoperă adesea o întreagă mitologie a animei cu numeroase motive arhaice. Un caz de acest tip a fost publicat la vremea sa de Nelken.[2] Un alt pacient şi-a descris şi comentat singur simptomele într-o carte.[3] Amintesc aceste cazuri pentru că există oameni care susțin că arhetipurile sunt propriile mele năluciri.

Ceea ce în psihoză se manifestă brutal, în nevroză rămâne ascuns într-un plan secund, influențând nu mai puțin viguros conştiința. Când analiza ajunge la fundalul conştiinței, ea descoperă aceleaşi figuri arhetipale care animă delirul psihoticilor. *Last not least,* numeroase documente literar-istorice demonstrează că este vorba de forme ale imaginarului care se manifestă practic pretutindeni, şi nu de produse ale psihozei. Aspectul patologic nu constă în existența acestor reprezentări, ci în fenomenul de disociere datorită căruia conştiința nu mai poate controla inconştientul. De aceea în toate cazurile de disociere este necesară integrarea inconştientului în conştiință. Este vorba de un proces sintetic pe care l-am denumit *„procesul individuației”.*

Acest proces corespunde de fapt cursului natural al vieții prin care individul devine ceea ce a fost de la început. Întrucât omul are conştiință, o astfel de dezvoltare nu se petrece linear, ci cunoaşte numeroase variațiuni şi perturbări generate de abaterea conştiinței de la baza instinctuală arhetipală. De aici rezultă necesitatea sintezei celor două poziții, sinteză care înseamnă psihoterapie chiar pe treptele cele mai primitive, unde apare sub forma riturilor de reconstituire (Wiederherstellungsriten). Ca exemple pot fi date indentificările retrospective ale australienilor cu strămoşii perioadei *alcheringa*, identificările cu fii soarelui la populațiile *Taospueblo,* apoteoza soarelui din misterul lui Isis la Apuleius

[1] Denkwurdigkeiten eines Nervenkranken.
[2] *Analytische Beobachtungen uber Phantasien eines Schizophrenen.*
[3] Custance, *Wisdom, Madness and Folly.*

etc. Metodă terapeutică a psihologiei complexe constă, pe de o parte, tocmai în conştientizarea cât mai deplină a conținuturilor inconştiente constelate şi, pe de altă parte, în sinteza acestora cu conştiința prin intermediul actului cognitiv. Dar pentru că omul civilizat este caracterizat de o mare disociabilitate şi se foloseşte de ea în mod constant cu scopul de a evita toate riscurile posibile, nu este sigur că actul cunoaşterii va fi urmat de comportamentul corespunzător. Dimpotrivă, trebuie să anticipăm manifesta lipsă de eficiență a cunoaşterii şi în consecință să-i dăm o utilizare adecvată. De regulă, cunoaşterea singură nu ajută şi nici nu constituie prin sine o forță morală. De abia în astfel de cazuri devine clar în ce măsură vindecarea nevrozei este o problemă morală.

Deoarece arhetipurile sunt relativ autonome, ca orice conținut numinos, ele nu pot fi integrate exclusiv rațional, ci au nevoie de un procedeu dialectic, adică de o adevărată confruntare, care îmbracă adesea forma dialogului, realizându-se astfel nedeliberat definiția alchimică a meditației: *„colloqvium cum suo angelo bono”,* dialogul interior cu îngerul său bun.[1] De obicei acest proces are o desfăşurare dramatică, cu multe peripeții. El se exprimă în simboluri onirice sau este însoțit de astfel de simboluri, înrudite cu acele *„representations collectives”,* care sub forma motivelor mitologice au întruchipat din totdeauna transformările sufleteşti.[2]

Limitele unei prelegeri nu-mi permit să mă refer la mai multe exemple de arhetipuri. Le-am ales pe acelea care joacă rolul principal în analiza unui inconştient masculin şi am încercat să schițez procesul de transformare psihică în cadrul căruia se manifestă. În intervalul. Care s-a scurs de la prima publicare a acestei expuneri, umbră, anima şi bătrânul înțelept au. Fost reluate şi tratate pe larg împreună cu figurile

[1] Rulandus, *Lexicon alchemie* (articolul meditație)
[2] Lămuriri suplimentare în lucrarea mea *Symbole der Wandlung.*

corespunzătoare ale inconştientului feminin în studiile mele referitoare la simbolistica sinelui[1], iar procesul individuației, în relația sa cu simbolistica alchimică, a fost supus unei cercetări mai aprofundate.[2]

[1] *Aion Untersuchungen zur Symbolgeschichte.*
[2] *Psychologie und Alchemie.*

COMENTARIILE ŞI NOTELE TRADUCĂTORULUI

Un exemplu de analiză arhetipală

Studiul *Despre arhetipurile inconştientului colectiv, (Uber die Archetypen des kollektiven Unbewußten),* publicat mai întâi în 1935 (Eranos-Jahrbuch), apoi, prelucrat, în 1954 (Psyehologische Abhandlungen IX) şi preluat în 1971 în volumul IX al ediției operelor complete (Walter Verlag), este important nu numai pentru că prezintă şi descrie amănunțit câteva arhetipuri de prim ordin, cum ar fi „umbra", „anima" şi „arhetipul sensului", dar şi pentru că schițează şi ilustrează prin aplicații concepția lui Jung asupra fenomenului religios. Faptul de a se mişca simultan în planul teoriei şi în planul materialului empiric pe temeiul căruia a fost edificată sau asupra căruia se aplică aceasta constituie o trăsătură definitorie a gândirii jungiene.

Fiind vorba doar de o schiță a unei interpretări arhetipale a religiei, cititorul va simți desigur nevoia unor completări care să asigure o înțelegere deplină. Referiri la relația dintre arhetipuri şi fenomenul religios, la perspectiva psihologiei complexe sau analitice asupra religiei, la funcția simbolului religios sau la urmările sărăcirii simbolisticii religioase în lumea contemporană pot fi întâlnite în toate lucrările mai importante ale lui Jung, dar mai ales în studiile: *Psihologie şi religie* (1942/1947), *Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinității* (1942/1948), *Simbolul transformării în liturghie* (1942/1954), precum şi în celelalte lucrări grupate în volumul XI al ediției Walter sub titlul generic al primului studiu. Amplificarea elementelor de interpretare arhetipală a religiilor conținute în amplul eseu prezentat cititorului român în volumul de față va contribui nu numai la asigurarea unei comprehensiuni adecvate a punctului, de vedere jungian, dar şi la invalidarea etichetării de „misticism" care, în necunoştință de cauză, i se aplică perseverent. Deşi

insuficiente pentru a judeca orientarea activității unui cercetător, profesiunile de credință nu sunt, chiar luate în sine, lipsite de semnificație, reprezentând în orice caz idealul a cărui realizare o urmărim în operă. Şi întrucât ele nu figurează în studiul pe care-l prefațăm, vom prezenta câteva dintre cele mai concludente aflate în alte lucrări. În studiul programatic *Psihologie şi religie,* Jung declară fără echivoc că atitudinea sa în fața religiei este una de om de ştiință: *„Întrucât sunt medic şi specialist în neurologie şi psihiatrie, punctul meu de plecare nu este credința, ci psihologia lui homo religiosus, adică a omului care tratează cu atenția cuvenită acei factori care-l influențează pe el şi situația sa generală".* Cum era de aşteptat, aportul jungian la înțelegerea religiei se va alimenta precumpănitor din practica psihoterapeutului: „Contribuția mea la problema religiei provine exclusiv – afirmă medicul elvețian subestimând rolul uriaşei sale culturi umaniste – din experiența mea practică cu bolnavii cât şi cu aşa-zişii oameni normali" (p. 6 în *Gesammelte Werke,* vol. XI, Editura Walter) Pentru a evita repetările inutile, vom mai reda un singur pasaj care ilustrează pregnant detaşarea lui Jung de o poziție partizană pro sau contra, situarea sa din perspectiva obiectivității ştiințifice. În Aion, lucrarea dedicată analizei simbolurilor unuia dintre cele mai importante arhetipuri – arhetipul sinelui –, Jung îşi va preciza de la început atitudinea cu scopul de a-i preveni pe cei care ar putea fi dezamăgiți de reducerea figurii lui Cristos la rangul de simbol al sinelui: *„Cititorii mei nu trebuie să uite niciun moment că nu urmăresc exprimarea unei credințe sau elaborarea unor scrieri cu tendință, ci încerc să reflectez asupra modului în care conştiința modernă ar putea înțelege anumite lucruri."* (p. 10, în G.W., vol. IX, 2).

Față de diversele orientări din cadrul psihologiei religiilor, concepția lui Jung se individualizează prin aceea că vede esența trăirii religioase în raportarea la arhetip. Religia, religiosul, divinul şi demonicul etc. Trebuie înțelese, susține

Jung, prin referire la acele forțe ale psihismului profund care sunt arhetipurile. Astfel, într-o cunoscută lucrare de maturitate – *Psihologia transferului* (Psychologie der Ubertragung, 1946) – Jung definește succint religia ca *„o atentă luare în considerare a forțelor inconștientului care-și fac simțită prezența și a căror desconsiderare nu este lipsită de pericol”,* (p. 208 în G.W., vol. XVI) variațiunile de formulare nu ne vor împiedica, să regăsim aceeași idee în majoritatea lucrărilor jungiene care abordează fenomenul religios. Forțele inconștiente pe care Ie are în vedere psihologul elvețian sunt desigur arhetipurile.

În repetate rânduri Jung afirmă că zeii sunt de fapt simboluri arhetipale, personificări ale forțelor sufletești profunde. Chiar în textul studiului de față întâlnim o echivalare expresă; a zeilor cu arhetipurile (p. 23). În eseul *Wotan* ideea este reluată cu simultană vizare polemică a teologiei și iluminismului rudimentar: *„Întrucât zeii sunt indiscutabil personificări ale forțelor sufletești, atât afirmația că au o existență în sine metafizică, cât și opinia că sunt simple născociri contrariază intelectul”.* (p. 209, G.W., vol. X) Jung nu va ezita să analizeze din aceeași perspectivă și creștinismul. Iată un pasaj concludent din prefața scrisă de gânditorul elvețian pentru cartea lui V. White *God and the Unconsciounes* (1952): *„Pentru a da un exemplu să luăm termenul de «Dumnezeu». Teologul va considera că prin acesta este desemnată ființa absolut metafizică. Cercetătorului empiric nici nu-i trece prin minte o asemenea idee, care i se pare inacceptabilă și vede în el o simplă formă de exprimare și cel mult motivul arhetipal care predetermină astfel de exprimări. Pentru el, Dumnezeu poate însemna Jahve, Allah, Zeus, Shiva sau Huizilopochtli. Atributele divine ale atotputerniciei, atotștiinței sau eternității etc. Le consideră enunțuri care însoțesc, cu mai mică sau mai mare regularitate, arhetipul ca simptome sau sindromuri”* (p. 331 G.W., vol. XI).

Arhetipul simbolizat de imaginea lui Dumnezeu este

arhetipul totalității psihice – sinele (das Selbst). În *Aion* Jung explică de ce sinele este simbolizat prin imaginea divinității: faptul ar proveni din caracterul numinos (fascinant, acaparam; al totalității psihice în calitate de arhetip: *„trăirile, visele şi viziunile de acest tip [ale totalității psihice] sunt de fapt fascinante şi impresionante şi resimțite spontan ca atare de omenii lipsiți de cunoştințe psihologice. De aceea nu este de mirare că intelectul naiv nu distinge imaginea trăită de Dumnezeu. Prin urmare, acolo unde întâlnim simboluri care trimit la totalitatea psihică, nu va lipsi nici credința naivă că „prin acestea este reprezentat Dumnezeu"* (p. 209, G.W., vol. IX, 2? În alt loc, pentru a ilustra ideea de mai sus, Jung citează *o veche* definiție a lui Dumnezeu, conform căreia „Dumnezeu este un cerc al cărui centru se află peste tot şi a cărui periferie nu este nicăieri", mandala (cercul) fiind unul din simbolurile geometrice ale sinelui.

Dacă Dumnezeu este o întruchipare arhetipală, atunci revelația nu poate fi altceva decât izbucnirea înspre conştiință a straturilor abisale ale sufletului: „Revelația este o descindere a profunzimilor sufletului omenesc, o «manifestare», deci în primul rând o modalitate psihologică, ceea ce, după cum se ştie, nu spune nimic asupra însinelui său. Ultimul se afla dincolo de ştiință." *(Psychologie und Religion,* p. 71, G.W.) Dogma creştină în totalitatea ei poate fi considerată un simbol rezultat din prelucrarea treptată de către conştiință, prin intermediul conceptelor moştenite de la antichitatea greco-romană, a arhetipului totalității, aflăm din studiul *Interpretare psihologică a dogmei trinității.* Tot aici este tratată şi finalitatea dogmei trinității: „din aceasta [necesitatea sufletului inconştient] s-a născut cu ajutorul gândirii umane simbolul trinitar care era menit să' servească drept formulă mântuitoare a totalității pentru sufletul aflat în transformarea impusă de epocă", (p. 177, G.W., vol. XI) Cu câteva pagini mai înainte Jung arătase că triada simbolizează procesul de desfăşurare al unității (Dumnezeu). De asemenea, liturghia

este un rât care simbolizează procesul psihic denumit de Jung individuație: *„Aşa cum pe treapta arhaică a viziunii lui Zosimos homunculus este transformat în pneuma şi prin aceasta înălțat, tot astfel misterul eucharistiei transformă sufletul omului empiric, care este doar o parte din sine însuşi, în totalitatea sa, exprimată simbolic de Cristos. De aceea, liturghia poate fi denumită rit al procesului individuației" (Das Wandlungssymbol in der Messe,* p. 299, G.W., vol. XI)

Cititorului familiarizat cu interpretările psihanalitice.de religiei nu-i va fi scăpat frapanta asemănare între viziunea lui Freud şi cea a lui Jung asupra religiei. Ca şi Freud, Jung vede în zeități proiectări ale conținuturilor inconştientului. Desigur, înrudirea de atitudine dintre Freud şi Jung nu implică identitatea, ci presupune, chiar, diferența. În timp ce pentru Freud zeii sunt proiectări ale conținuturilor. Inconştientului personal, ale situațiilor şi personajelor copilăriei, pentru Jung conținuturile inconştientului colectiv – arhetipurile – sunt acelea care apar transfigurate în zeități. Neînsemnată la prima vedere, deosebirea este, cum vom vedea, bogată în consecințe. Să consemnăm deocamdată că situarea lui Jung pe pozițiile unei consecvente psihologii abisale a religiei îi va aduce din partea teologilor învinuirea de „psihologism".

Deşi cercetătorul elvețian a respins constant calificarea gândirii sale drept psihologism, calificare pe care a considerat-o pe deplin îndreptățită în cazul freudismului sau adlerianismului, din punctul de vedere al teologiei diferențierile subtile avansate de Jung sunt lipsite de importanță. Este adevărat că pentru filosofie reducerea reprezentărilor religioase la voința de putere (Adler) sau la instinctul sexual (Freud) diferă de reducerea aceloraşi reprezentări la arhetip, dacă acesta din urmă este conceput, aşa cum adesea lasă să se înțeleagă textele jungiene, ca spirit şi nu ca suflet. În acest cadru, interpretarea arhetipală a religiei nu este psihologistă, nu reduce o manifestare spirituală la ceva de altă natură (sufletească). Însă teologia

pune pe acelaşi plan toate interpretările psihologice ale religiei în măsura în care acestea neagă existența metafizică sau mai bine spus metapsihică a lui Dumnezeu.

Pe deplin conştient de înrudirea dintre psihologism şi ateism (considerat şi el o poziție extremă), Jung a încercat să demonstreze că explicarea arhetipală a religiei nu-i răpeşte orice suport ontic. Cel mai semnificativ în acest sens ni se pare pasajul conex interpretării liturghiei ca un simbol al procesului individuației: „Când ştiința critică se menține pe poziția că o opinie, o adeziune sau o credință nu presupun un alt fapt real decât unul psihic, trebuie avut în vedere că astfel nu se naşte un simplu nimic, ci este exprimată o realitate psihică, şi anume aceea care în mod empiric constatabil se află la baza credinței sau ritualului." *(Das Wandlungs symbol în der Messe,* p. 271; G.W., vol. XI) La întrebarea dacă în spatele acestei realități psihice se mai află o altă realitate, metapsihică, Jung refuză să dea vreun răspuns, considerând că acesta ar depăşi cadrele ştiinței, căci despre credință ştiința atât poate afirma – că este un fenomen psihic. Pe aceeaşi linie Jung susține în alt loc că psihologia nu numai că nu distruge religia, ci că este singura cale pentru europeanul unei lumi desacralizate de a înțelege într-un fel religia. Desigur este o comprehensiune divergentă față de credință: „Pentru înțelegerea religiosului există astăzi doar calea psihologiei; iată de ce mă străduiesc să retopesc formele fixate istoric şi să le convertesc în aspecte ale experienței nemijlocite. A regăsi puntea care uneşte dogma cu experiența nemijlocită a arhetipurilor constituie fără îndoială o întreprindere dificilă, însă cercetarea simbolurilor naturale ale inconştientului ne oferă materialul de construcție necesar pentru aceasta". *(Psychologie und Religion,* p. 98, G.W., vol. XI)

Dacă prin interpretarea religiei ca una din formele simbolice de manifestare ale inconştientului colectiv Jung se înscrie în orientarea iluministă, prin modul în care tratează funcția religiei el se detaşează de unele excese ale

iluminismului, pe care le consideră inevitabile. Primul constă în contestarea oricărei existențe lui Dumnezeu „pentru că tronul lui Dumnezeu nu a putut fi descoperit în sistemul galactic" (studiul citat, p. 93). Celălalt exces îl reprezintă psihologismul de nuanță freudiană sau adleriană, care deşi recunoaşte existența psihică a lui Dumnezeu vede în ea o simplă iluzie în spatele căreia se ascunde instinctul sexual sau voința de putere, iluzie sortită, ca. Orice iluzie, destrămării. Aceste idei exprimate tot în studiul. *Psihologie şi religie* vizează în primul rând cartea lui Freud *Viitorul unei iluzii* (Zukunft einer Illusion). Pentru Jung funcția. Religiei derivă din sorgintea ei arhetipală. Ca expresie simbolică a unor structuri psihice perene, religiei nu-i revine doar o funcție tranzitorie, ci una permanentă – aceea de a mijloci comunicarea dintre inconştientul colectiv şi conştiință, ceea ce o transformă într-un adevărat sistem terapeutic. Din punct de vedere psihic, simbolurile arhetipale, printre care şi religia, fac. Posibilă canalizarea energiei inconştientului colectiv spre conştiință. Absența simbolurilor arhetipale mijlocitoare generează nevroze sau chiar psihoze, precum şi alte perturbări ale vieții spirituale şi sufleteşti.

Unul din cele mai semnificative pasaje referitoare la funcția terapeutică a simbolurilor arhetipale îl întâlnim în *Aion:* „După cum se ştie, apercepția este imposibilă în absența unor noțiuni preexistente. Multe tulburări nevrotice se explică prin aceea că anumite conținuturi inconştiente care au fost constelate nu au putut pătrunde în conştiință din cauza lipsei unor noțiuni aperceptive. Iată de ce este deosebit de important să li se povestească copiilor basme şi legende iar adulților să îi se transmită noțiuni religioase. Toate acestea sunt simboluri instrumentale cu ajutorul cărora conținuturile inconştiente sunt prelucrate de conştiință pentru a fi interpretate şi integrate. În lipsa lor, energia arhetipurilor, adesea considerabilă, se îndreaptă spre conținuturi conştiente neînsemnate şi le ridică intensitatea până la nivele patologice.

Astfel se nasc fobiile şi obsesiile, în aparenţă lipsite de temei, precum şi ideile tensionate, idiosincrasiile, reprezentările hipocondriace sau perversităţile intelectuale, care se pot manifesta social, religios sau politic", (p. 182, G.W., vol. IX, 2). În traducerea la care se referă aceste comentarii utilitatea psihică a simbolurilor religioase este ilustrată prin cazul lui Niklaus von Flue. Datorită lor, trăirea originară a arhetipului totalităţii, care, după toate indiciile a fost înspăimântătoare, a putut fi integrată în conştiinţă, în „frumosul corespondent sensibil al ideii trinităţii", iar echilibrul psihic al călugărului restabilit.

Dacă interpretarea arhetipală a religiei i-a determinat pe teologi să-l învinuiască pe Jung de psihologism, în fapt un eufemism menit a escamota acuzaţia mult mai dură de ateism, aprecierea din aceeaşi perspectivă arhetipală a funcţiei religiei i-a determinat pe reprezentanţii unui iluminism extrem, lipsit de capacitatea de a înţelege nuanţele şi disocierea subtilă a punctelor de vedere, să-l eticheteze pe gânditorul elveţian drept „mistic". În legătură cu această acuzaţie se impun două precizări. Judecăţile emise de Jung asupra funcţiei terapeutice a religiei nu constituie o inconsecvenţă în raport cu interpretarea arhetipală privitoare la esenţa religiei, ci o prelungire a ei. Tocmai pentru că religia este un simbol arhetipal, funcţia pe care o are de îndeplinit din punct de vedere psihic – aceea de a stabili şi menţine comunicarea dintre inconştientul colectiv şi conştiinţă – este tot atât de perenă ca arhetipurile. Nevoia de simboluri arhetipale îl determină pe europeanul a cărui, religie s-a uzat să le caute în religiile proaspete şi exotice ale orientului. În al doilea rând, consideraţiile jungiene asupra funcţiei religiei sunt riguros circumscrise perspectivei psihologice. Psihiatrul şi psihologul elveţian nu-şi depăşeşte niciun moment competenţele pentru a se pronunţa asupra rolului social, politic şi ideologic jucat de religie. De-a lungul întregii activităţi Jung a trebuit să se explice neîncetat pentru a demonstra că poziţia sa nuanţată

dar atât de incomodă – un adevărat *tertium datur* între „psihologism” şi „misticism” – este cu putință.

DESPRE ARHETIP CU O SPECIALĂ CONSIDERARE A CONCEPTULUI DE *ANIMA*

Deşi conştiința contemporană pare să fi uitat deja că a existat cândva o psihologie neempirică, totuşi astăzi atitudinea dominantă este asemănătoare acelei atitudini a trecutului care identifică psihologia cu o teorie asupra psihicului. Lumea academică a avut nevoie de acea revoluție drastică în planul metodei, revoluție inițiată de Fechner[1] şi Wundt[2], pentru a înțelege că psihologia este un domeniu empiric şi nu o teorie filosofică. Materialismul în ascensiune de la sfârşitul secolului al XIX-lea nu a acordat vreo importanță faptului că o existat cândva o „psihologie bazată pe experiență”[3] căreia îi datorăm descrieri încă utile. Amintesc în acest sens doar cartea doctorului Justinus Kerner *Vizionara din Prevorst* (1846). Orientarea nou apărută a unei metodologii ştiințifice a anatemizat orice psihologie „romantic” descriptivă. Aşteptările exagerate ale acestei ştiințe experimentale de laborator se reflectă deja în *Psihofizica* lui Fechner. Rezultatele ei actuale sunt psihotehnica şi o schimbare generală a punctului de vedere ştiințific în favoarea fenomenologiei.

Însă deocamdată nu se poate afirma că punctul de vedere fenomenologic a fost acceptat de toată lumea. Teoria joacă încă pretutindeni un rol mult prea mare, în loc de a fi, aşa cum s-ar cuveni, inclusă în fenomenologie. Chiar Freud, a cărui orientare empirică nu poate fi pusă la îndoială, a transformat teoria sa, asociată metodei, într-o condiție *sine qua non*, ca şi când ar fi indispensabil că fenomenele psihice să fie văzute într-o anumită lumină pentru a exista. Cu toate acestea, Freud a fost acela care a deschis calea cercetării fenomenelor complexe în domeniul nevrozelor. Orizontul deschis nu a

---

[1] *Elemente der Psychophysik.*

[2] *Grundziige der physiologischen Psychologie.*

[3] De exemplu culegerea Dr. G.H. Schubert, *Altes und Neues uns dem Gebiet der innren Seelenkunde.*

depăşit totuşi limitele impuse de anumite concepte fiziologice fundamentale, aşa încât s-a putut naşte impresia că psihologia este un aspect al fiziologiei instinctelor. Această limitare a psihologiei a fost bine venită pentru concepția materialistă de acum cincizeci de ani iar astăzi, deşi avem o altă imagine asupra lumii, situația nu s-a schimbat radical. Se creează astfel nu numai avantajul unui „domeniu delimitat de lucru", ci şi pretextul dezinteresului față de ceea ce se petrece într-un perimetru mai larg.

Astfel, întreaga psihologie medicală a trecut cu vederea faptul că o psihologie a nevrozelor, cum este de pildă cea freudiană, rămâne cu totul în aer în absența unei fenomenologii generale. De asemenea, nu s-a ținut seama de faptul că în domeniul nevrozelor Pierre Janet[1] a început, chiar înaintea lui Freud, să elaboreze: o metodologie descriptivă, pe care nu a împovărat-o cu prea multe premise teoretice şi filosofice. Domeniul strict medical a fost depăşit de descrierea biografică a fenomenului sufletesc reprezntată de opera principală a filosofului Theodore Flournoy, care prezintă psihologia unei personalități excepționale.[2] Pe aceeaşi linie se înscrie, ca prima încercare atotcuprinzătoare, lucrarea cea mai importantă a lui William James, *Varieties of Religious Experience* (1902). De la aceşti doi cercetători am învățat să înțeleg esența tulburării psihice în cadrul întregului uman. Am practicat ani de zile psihologia experimentală, însă abia îndeletnicirea intensivă cu nevrozele şi psihozele mi-a arătat că, oricât de dezirabile ar fi determinările cantitative, metoda calitativ descriptivă este indispensabilă. Psihologia medicală a recunoscut că faptele decisive sunt extrem de complicate şi că pot fi surprinse doar printr-o descriere cazuistică. Însă această metodă presupune libertatea față de prejudecățile teoretice.

---

[1] *L'Automqtisme psychologique; L Etat mental des Hy stirques: Nevroses et idees fixes.*

[2] *Des Indes a la planete Mars* şi *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie.*

Orice ştiinţă a naturii devine descriptivă acolo unde nu mai poate fi experimentală, fără ca prin aceasta să înceteze de a fi ştiinţifică. O ştiinţă experimentală se autoanulează dacă îşi trasează domeniul în funcţie de conceptele teoretice.. Sufletul nu se sfârşeşte acolo unde încetează valabilitatea unei premise fiziologice sau de altă natură. Cu alte cuvinte, în fiecare caz pe care-l abordăm ştiinţific trebuie să ţinem în atenţie totalitatea fenomenului sufletesc.

Toate aceste consideraţii sunt indispensabile pentru tratarea unui concept empiric, cum este cel de „anima", împotriva prejudecăţii adesea exprimate că ar fi vorba aici de o invenţie teoretică sau – chiar mai rău – de pură mitologie, trebuie să subliniez că „anima" este un concept pur empiric care nu urmăreşte altceva decât să numească o grupă de fenomene înrudite sau analoge. Acest concept nu realizează şi nu înseamnă mai mult decât conceptul de Artropode", care reuneşte toate vieţuitoarele cu un schelet extern chitinos, corpul şi membrele fiindu-le alcătuite din inele articulate. Astfel, o întreagă grupă fenomenologică a primit un nume. Prejudecăţile mai sus numite provin, oricât de regretabil ar fi acest lucru, din ignoranţă. Criticii nu cunosc fenomenele în discuţie, căci ele se află în cea mai mare parte dincolo de graniţele unei cunoaşteri pur medicale, într-un domeniu al experienţei general umane. Sufletul cu care are de a face medicul nu ţine seama de mărginirea cunoştinţelor sale, ci se manifestă şi reacţionează la influenţa provenind din toate domeniile experienţei umane. Esenţa sa nu se manifestă doar în plan personal, instinctual sau social, ci în fenomenul lumii în genere, ceea ce înseamnă că dacă vrem să înţelegem „sufletul" trebuie să includem lumea în ecuaţia explicativă. Desigur, este nu numai posibil, ci şi necesar să delimităm, din motive practice, domenii de studiu. Totodată va trebui însă să le însoţim de conştiinţa limitării. Dar cu cât fenomenele care confruntă practica terapeutică sunt mai complexe, cu atât limitele şi cunoaşterea trebuie să fie mai largi.

Cel care nu cunoaşte răspândirea universală şi semnificaţia *motivului diadei* (Syzygienmotiv) în psihologia primitivilor[1], mitologie, istoria comparată a religiilor şi în istoria literaturii, acela se va descurca cu greu în problematica pe care o implică conceptul de anima. Cunoştinţele sale referitoare la psihologia nevrozelor îi vor uşura într-o anumită măsură înţelegerea, însă abia o fenomenologie generală îi va putea deschide ochii pentru semnificaţia cazului individual şi a deformării patologice.

Contrar prejudecăţii de generală răspândire că principala sursă a cunoaşterii omeneşti se află în afara omului, şi că *„nihil esse în intelectu, quod non antea fuerit în sensu"*, cu totul remarcabilă teorie a atomului emisă în antichitate de Leucip şi Democrit nu s-a bazat pe observarea proceselor atomice, ci pe reprezentarea „mitologică" a unor părţi de infimă mărime, cunoscute încă de Australia paleolitică drept atomi însufleţiţi sau părticele infime animate.[2] Istoricul vechii ştiinţe a naturii sau a vechii filosofii a naturii ştie cât din sufletul omului este proiectat în fenomenele exterioare necunoscute.

Ponderea proiectării este în fapt atât de mare încât nu vom fi niciodată în stare să spunem cum arată în-sinele lumii, căci suntem constrânşi, în procesul cunoaşterii, să transformăm procesul fizic în-proces psihic. Dar cine ne garantează că din această transpunere se va naşte o imagine „obiectivă" a lumii cât de cât satisfăcătoare? Ar trebui ca procesul fizic să fie de asemenea un proces psihic. Însă de această constatare ne desparte încă o distanţă considerabilă. Deocamdată trebuie să ne mulţumim de bine de rău cu constatarea că sufletul furnizează acele imagini şi forme care fac cu putinţă cunoaşterea obiectului.

Conform consensului general, aceste forme sunt transmise

---

[1] Insist în special asupra şamanismului cu reprezentarea sa despre *„epouse celeste"* (Eliade, *Le Chamanisme,* p. 80).

[2] Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia,* p. 331 vezi şi Crawley, *The Ideea of the Soul,* p. 87 şi urm.

pe calea tradiției, ceea ce ar însemna că astăzi mai vorbim încă despre atomi pentru că, direct sau indirect, am luat cunoştință de teoria atomică a lui Democrit. Dar de unde a aflat acesta sau cel care a vorbit primul despre cele mai mici elemente constitutive, despre atomi? O astfel de idee îşi are originea în aşa numitele reprezentări arhetipale, care nu sunt copii ale fenomenelor fizice, ci produse originale ale factorului sufletesc. Ipoteza materialistă, care vede în „suflet" o simplă pastişă a proceselor fizice şi chimice, nu a fost confirmată. Dimpotrivă, o mulțime de fapte demonstrează că sufletul traduce procesul fizic într-o succesiune de imagini în care cu greu mai putem recunoaşte procesul obiectiv. Ipoteza materialistă este prea îndrăzneață şi depăşeşte ceea ce poate fi accesibil experienței prin prezumție... metafizică. Singura constatare legitimă din punctul de vedere al nivelului actual al cunoaşterii noastre este că nu cunoaştem încă esența psihicului. De aceea nu există temei pentru a considera psihicul ca ceva secundar sau ca epifenomenal. Dimpotrivă, avem motive suficiente de a-l considera – cel puțin ipotetic – drept un factor suigeneris, şi anume până când procesul sufletesc va putea fi reprodus în eprubetă. Încercarea alchimiei de a produce piatra filosofală care trebuia să constea din *corpus, anima şi spiritus,* a fost respinsă cu ironie că ținând de domeniul imposibilului; de aceea trebuie să ne debarasăm şi de consecința logică a presupoziției medievale, şi anume de prejudecata materialistă referitoare la suflet, căci premisele ei nu sunt demonstrate.

Întrucât nu se va reuşi curând reducerea unor stări sufleteşti complexe la o formulă chimică, factorul sufletesc trebuie considerat deocamdată în mod ipotetic ca o realitate autonomă cu o natură enigmatică. Aceasta în primul rând pentru că el apare, conform experienței efective, că *esențial diferit* de procesele fizico-chimice. Nu ştim în ce constă substanțialitatea factorului sufletesc, dar nu cunoaştem nici substanțialitatea obiectelor fizice, adică a materiei. De aceea, atunci când considerăm factorul sufletesc drept un factor de

sine stătător, de aici rezultă că există un tip de viață psihică sustrasă arbitrarului invenției şi manipulării conştiente. Instabilitatea, superficialitatea, inconsistența, ba chiar futilitatea anumitor fenomene sufleteşti sunt caracteristice în primul rând pentru psihismul subiectiv, adică pentru conținuturile conştiinței, şi nu pentru psihismul obiectiv, adică pentru inconştient, care constituie o condiție a priori pentru conştiință şi conținuturile ei. Inconştientul este sursa acelor influențe determinante care, indiferent de mijlocire, produc în fiecare individ experiențe şi plăsmuiri imaginative asemănătoare sau identice. Una din dovezile cele mai puternice în favoarea acestei idei este paralelismul universal al motivelor mitologice, pe care le-am numit, datorită naturii lor de prototipuri, *arhetipuri.*

Am numit *anima* unul din aceste arhetipuri, care are o deosebită importanță practică pentru psihoterapeut. Denumirea latină desemnează un aspect care nu poate fi gândit în termenii dogmaticii creştine şi nici în conceptele pe care şi le-a făcut filosofia despre suflet. Cine doreşte să-şi facă o reprezentare cât de cât concretă despre esența a ceea ce desemnează conceptul nostru, acela trebuie să se adreseze scriitorului antic Macrobius[1] sau filosofiei chineze clasice[2], unde anima *(în chineză po şi gui)* este gândita ca o parte feminină şi htonică a sufletului. Însă unui asemenea procedeu regresiv îi este asociat întotdeauna pericolul concretismului metafizic, pe care încerc pe cât posibil să-l evit, dar căruia îi cade victimă într-o anumită măsură orice încercare de prezentare intuitivă, Anima nu este un concept abstract, ci unul empiric, căruia forma pe care o îmbracă îi este inerentă, neputând fi prezentat altfel decât prin fenomenologia sa specifică.

---

[1] *In somnium Scipionis.*

[2] Wilhelm und Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blilte* (1929), p. 49 şi urm., Chantepie de la Saussaye (Ed.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I, p. 193 şi urm.

Indiferent de argumentele pro şi contra de ordin filosofic, psihologia ştiinţifică trebuie să considere viziunile transcendente produse de spiritul uman în toate timpurile drept proiecţii, adică drept conţinuturi psihice plasate şi hipostaziate într-un spaţiu metafizic. [1] În istoria culturii, anima poate fi înregistrată în primul rând în diadele divine, în perechile de zei de sexe diferite. Acestea pot fi întâlnite, pe de o parte în obscura mitologie primitivă[2] iar pe de altă parte în speculaţia filosofică a gnosticismului[3] şi a filosofiei chineze clasice, unde perechea cosmogonică este alcătuită din yang (principiul masculin) şi yin (principiul feminin). [4] Despre aceste diade se poate afirma cu toată liniştea că sunt la fel de răspândite că bărbatul şi femeia. De aici rezultă în mod firesc concluzia că motivul amintit este inerent imaginaţiei, astfel încât ea este determinată să proiecteze, în toate locurile şi timpurile, acelaşi lucru.[5]

Din experienţa medicală ştim că proiectarea este un proces automat, inconştient prin care un conţinut inconştient subiectului este transferat asupra unui obiect, creându-se impresia că respectivul conţinut aparţine obiectului. Proiectarea dispare în momentul în care devine conştientă, adică atunci când conţinutul este recunoscut ca aparţinând subiectului.[6] De aceea, cerul politeist al antichităţii a suferit o

---

[1] Acest punct de vedere se bazează pe critica cunoaşterii realizată de Kant şi nu are nimic de-a face cu materialismul.

[2] Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustmliern und anderen Vblkern.*

[3] În Special în sistemul valentinienilor. Vezi Ireneus, *Adversus omnes haereses.*

[4] *I Gang. Das Buch der Wandlungen.*

[5] Un mare număr de exemple instructive oferă aşa -numita filosofie alchimistă ermetică din secolele XIV-XVII. O imagine relativ satisfăcătoare oferă *Symbola aureae mensae* a lui Michael Maier.

[6] Există totuşi cazuri în care în pofida unei conştientizări aparent mulţumitoare, acţiunea proiectării asupra subiectului nu încetează, cu alte cuvinte aşteptata eliberare nu se instalează. În astfel de cazuri intră în joc, după cum am (putut constata, şi alte conţinuturi importante, deşi inconştiente, asociate purtătorului proiectării. Acestea sunt cele care întreţin eficienţa proiectării în aparenţă conştientizate.

diminuare serioasă datorită viziunii exprimate pentru prima dată de Eunemeros,[1] conform căreia zeii sunt oglindiri ale caracterelor umane. Afirmația că diada divină nu este nimic altceva decât perechea idealizată a părinților sau altă pereche umană (de îndrăgostiți), care dintr-un motiv sau altul apare în cer, este foarte atrăgătoare, Această presupunere ar fi corectă dacă proiectarea ar fi un proces conştient. Putem presupune că propriii părinți reprezintă pentru subiect persoanele cele mai cunoscute, cu alte cuvinte persoanele de care subiectul este pe deplin conştient. Dar tocmai din acest motiv părinții nu pot fi proiectați, căci proiectarea se aplică unui conținut de care subiectul nu este conştient, adică asupra unui conținut care în aparență nu-i aparține. Prin urmare, imaginea părinților nu poate alimenta proiectarea, întrucât ține de sfera conştiinței.

Însă în realitate tocmai imaginea părinților este cea care pare a fi cel mai frecvent proiectată, fapt atât de evident încât de aici s-ar putea conchide că sunt proiectate mai ales conținuturile conştiente. Cazurile de transfer în care pacientul este pe deplin conştient că proiectează asupra medicului imaginea tatălui (sau chiar imaginea mamei), precum şi fantasmele incestuoase conexe pot ilustra cel mai clar această. Şi totuşi pacientul nu se eliberează de urmările proiectării, de efectul transferului, adică el se comportă ca şi cum nu ar fi conştient de proiectarea sa. De aceea trebuie să admitem că alături de fantasmele incestuoase există şi alte conținuturi intens emoționale asociate imaginilor părinților, conținuturi care au nevoie de conştientizare. Însă conştientizarea lor este mai dificilă decât cea a fantasmelor incestuoase, despre care se admite că sunt refulate datorită unei rezistențe puternice, ceea ce le aruncă în inconştient. Dacă aderăm la această idee, atunci sântem constrânşi să admitem că dincolo de

[1] A trăit cu aproximativ 300 de ani înainte de Cristos. Vezi Block, *Euhemere son livre et sa doctrine.*

fantasmele incestuoase există conținuturi care sunt refulate de o rezistență şi mai puternică. Dar întrucât cu greu ne putem imagina ceva mai respingător decât incestul, rezolvarea acestei probleme ne pune în dificultate.

Dacă ne ghidăm după experiența practică, vom constata că imaginile părinților sunt asociate nu numai cu fantasma incestului, ci şi cu reprezentări religioase. Pentru aceasta nu trebuie aduse dovezi istorice. Ele sunt general cunoscute. Surprinzătoare rămâne reticența de a comunica numitele reprezentări religioase.

Cineva observa că într-o societate obişnuită este mai penibil să vorbeşti, după masă, de Dumnezeu decât să spui o glumă deochiată. Şi într-adevăr, pentru mulți este mai uşor să mărturisească fantasmele sexuale decât faptul că medicul le apare ca mântuitor, căci primul caz are justificare biologică, în timp ce al doilea pare definitiv patologic, ceea ce produce cea mai mare jenă. Cred însă că se acordă o importanță prea mare „rezistenței". Aceleaşi fenomene pot fi explicate tot atât de bine prin lipsa de imaginație şi reflexie, care fac atât de dificil pentru pacient actul conştientizării. Poate că el nu are o rezistență deosebită față de prezentările religioase, ci pur şi simplu nu-i trece prin minte că ar putea să-şi considere medicul drept Dumnezeu sau mântuitor. Rațiunea să îl apără de asemenea iluzii. Însă el ezită mai puțin să presupună că medicul îşi imaginează aşa ceva. Când cineva este dogmatic, îi vine, după cum se ştie, uşor să-l considere pe celălalt profet şi întemeietor de religii.

După cum demonstrează istoria, reprezentările religioase au o forță emoțională şi sugestivă deosebită. Desigur, aici includ toate „representations collectives": tot ceea ce relatează istoria religiilor, precum şi toate – *„is-mele".* Acestea reprezintă doar o formă degenerată a confesiunilor istorice. Cineva poate fi sincer convins că este liber de ideile religioase, dar nimeni nu se poate îndepărta atât de mult de umanitate încât să nu aibă o *representation collective* dominantă. Tocmai

materialismul, ateismul, comunismul, socialismul, liberalismul, intelectualismul, existențialismul său etc. Constituie dovada. El este într-un fel sau altul, manifest sau inaparent, dominat de o idee supraordonată.

Psihologia ştie că ideile religioase sunt asociate cu imaginile părinților. Istoria a conservat dovezi covârşitoare pentru aceasta, ca să nu mai vorbim de descoperirile medicale moderne care au susținut chiar ideea că relațiile cu părinții constituie cauza propriu-zisă a naşterii ideilor religioase. Totuşi această ipoteză se bazează pe o cunoaştere insuficientă a faptelor. În primul rând, relațiile din lumea primitivă, când lucrurile stăteau cu totul altfel, nu pot fi pur şi simplu traduse în termenii psihologiei moderne a familiei; în al doilea rând, trebuie să ne ferim de fantasmele necontrolate despre un tată originar şi despre hoarda originară iar în al treilea rând trebuie să cunoaştem foarte bine fenomenologia acestor trăiri sui generis care sunt trăirile religioase, ceea ce reprezintă aspectul cel mai important. Încercările psihologice de până acum nu au îndeplinit simultan cele trei condiții.

Pe temeiul experienței psihologice cunoaştem pozitiv doar faptul că imaginilor părinților Ie sunt asociate reprezentări teiste, cel mai adesea în mod inconştient (după cum reiese din materialul oferit de pacienții noştri). Iar când proiecțiile care le corespund nu sunt dizolvate prin înțelegere, atunci suntem îndreptățiți să ne gândim la prezența conținuturilor emoționale de natură religioasă, indiferent de rezistența raționalizatoare a pacientului.

Documentele pe care le deținem despre om ne arată că întotdeauna şi pretutindeni el a stat sub influența unor reprezentări dominante. Pretinsele excepții de la regulă nu înseamnă decât că o formă cunoscută şi aşteptată de credință a fost înlocuită cu o variantă necunoscută. Teismul este înlocuit de ateism, mai modernul Mithras este preferat lui Dionysos, iar paradisul celest este înlocuit cu paradisul terestru.

Un om fără o *representation collective* dominantă ar fi ceva cu totul anormal. Însă un asemenea fenomen poate fi întâlnit doar în imaginația unor indivizi care se înşală asupra lor înşile. Aceştia se înşală nu numai în ce priveşte existența ideilor religioase, ci şi în ce priveşte intensitatea lor. Arhetipul reprezentării religioase are, ca orice instinct, energia să specifică pe care n-o pierde, chiar dacă conştiința o ignoră. Aşa cum putem admite fără dificultate că orice o. Mi deține într-o anumită măsură toate funcțiile şi calitățile umane, tot astfel ne. Putem aştepta să întâlnim factorii religioşi normali, respectiv arhetipuri, iar această aşteptare nu va fi înşelată, aşa cum se poate vedea cu uşurință. Cine reuşeşte să abandoneze o credință, o poate face doar pentru că altă credință îi este mai apropiată – *„plus sa change, plus sa reste la meme chose!"* Nimeni nu se poate sustrage condiției umane.

Forța dominantă a *representations collectives* explică intensitatea rezistenței care le reprimă. Aflate în stare de refulare, ele nu devin invizibile, ci se ascund. În spatele unor reprezentări şi configurații problematice din alte motive, argumentându-le complexitatea şi caracterul problematic. De pildă, imaginea pe care copiii şi-o fac despre părinții lor este exagerată până la limitele fantasticului de acest adaos secret. Iată de ce ne putem întreba cât din rău famată fantasmă a incestului trebuie luat în serios. În spatele părinților şi a perechii de îndrăgostiți găsim conținuturi extrem de tensionate care, întrucât nu sunt percepute de conştiință, îşi fac simțită prezența doar datorită proiectării. Faptul că asemenea proiectări sunt adevărate evenimente, şi nu simple opinii tradiționale, poate fi demonstrat prin documente istorice. Acestea arată că astfel de *diade* sunt, în totală opoziție cu atitudinea tradițională a credinței, proiectate într-o formă vizionară, intens trăită.[1]

---

[1] Desigur nu poate fi trecut cu vederea faptul că exista probabil un număr mult mai mare de viziuni care corespund dogmei. Totuşi acestea nu sunt proiectări spontane şi autonome în sens strict, ci *vizualizări a unor conținuturi conştienta,*

Unul din cele mai instructive cazuri de acest tip este cel al lui Niklaus von Flue, un mistic elveţian din secolul al XlV-lea care a fost de curând canonizat şi despre ale cărui viziuni contemporanii săi ne-au lăsat mărturie.[1] În viziunile care au drept obiect iniţierea sa în filiaţia divină, divinitatea apare dublă, atât că *iată* regesc cât şi ca *mamă* regească. Întrucât în acel moment biserica eliminase de mai bine de 1000 de ani elementul feminin din trinitate ca fiind eretic, această reprezentare este cu totul neortodoxă. Fratele Klaus era un simplu ţăran analfabet, care fusese iniţiat, cu siguranţă, doar în învăţătura religioasă oficială şi care, în orice caz, nu avea cunoştinţă de interpretarea gnostică a Sfântului Duh că Sophia [2] maternă. Aşa-numita viziune trinitară a acestui mistic este totodată un exemplu concludent pentru intensitatea conţinutului proiectat. Situaţia psihologică a lui Niklaus era extrem de potrivită pentru o astfel de proiectare, căci reprezentarea conştientă era atât de îndepărtată de conţinutul inconştient, încât acesta se manifestă sub forma unei trăiri stranii. Prin urmare, viziunea nu ne prezintă imaginea tradiţională a lui Dumnezeu, ci o imagine „eretică",[3] de natură arhetipală, care revine la viaţă spontan, nemijlocit. Este vorba de arhetipul perechii divine, al diadei.

Un caz foarte asemănător întâlnim în viziunile din *Pelerinage de l'Âme* de Guillaume de Digulleville.[4] El îl vede pe

---

provocate prin meditaţie, autosugestie şi heterosugestie. În acest sens acţionează mai ales exerciţiile şi practicile de meditaţie prescrise în Orient. O cercetare mai atentă a unor astfel de. Viziuni ar trebui să constate printre altele cât reprezintă viziunea propriu-zisă şi cât a contribuit prelucrarea în sens dogmatic la configurarea viziunii.

1 Stockli, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus,* Blanke, *Bruder Klaus von der Flue.*

2 Ciudata poveste de iubire a acestui eon recent poate fi găsită la Ireneus, *Adversus omnes haereses,* I, 2, 2, şi urm.

3 Jung, Brud*er Klaus.*

4 Guillaume scrie trei *Pelerinages* în maniera *Divinei comedii,* însă independent de Dante, între 1330 şi 1350. El era prior al mânăstirii cistercienilor din Châlis în Normandia. Vezi Delacotte, *Guillaume de Digulleville... Trois romans-poems du XIV siecle. (De* asemenea Psyc*hologie und Alchemie. § 31*5 şi urm).

Dumnezeu în înaltul cerurilor, stând pe un tron rotund, strălucitor; alături de el, pe un tron asemănător din cristal maro, stă regina cerurilor. Pentru un călugăr aparținând ordinului cistercienilor, care, după cum se ştie, se caracteriza printr-o deosebită severitate, o asemenea viziune este cu totul eretică. Condiția proiectării este din nou prezentă.

Opera lui Edward Maitland, care prezintă biografia Anei Kingsford, conține o impresionantă descriere a trăirii provocate de viziunea diadei. Maitland descrie pe larg modul în care a trăit divinitatea, trăire provo: ața de o viziune luminoasă, foarte asemănătoare celei avute de fratele Klaus. El spune textual: *„Dumnezeu ca stăpân este cel care demonstrează prin dualitatea sa că Dumnezeu este atât substanță cât şi energie, atât iubire cât şi voință, atât feminin cât şi masculin, atât mamă cât şi tată."*[1]

Aceste câteva exemple sunt suficiente pentru a ilustra modul în care este trăită proiectarea, precum şi independența ei în raport cu tradiția. Ipoteza că în inconştient există un conținut cu o puternică încărcătură emoțională, care într-un anumit moment este proiectat, devine inevitabilă. Conținutul constă în motivul diadei, care ne spune că întotdeauna masculinul şi femininul apar împreună. Largă răspândire şi încărcătura emoțională a motivului demonstrează că avem de a face cu un fapt fundamental şi de aceea extrem de important din punct de vedere practic, indiferent dacă psihoterapeutul sau psihologul înțeleg unde şi cum intervine acest factor sufletesc în spațiul domeniului său de activitate. După cum se ştie, microbii au existat şi înainte de a fi fost descoperiți.

Aşa cum am arătat mai sus, este foarte la îndemâna să presupunem că în spatele diadelor se află perechea părinților. Partea feminină, deci mama, corespunde animei. Însă

[1] Maitland, *Anna Kingsford: Her Life, Letters, Diary and Work I,* p. 130. Viziunea lui Maitland corespunde ca formă şi sens viziunii din *Poimandres* (Scott, *Hermetica I,* p. 114 şi urm.), unde lumina spirituală mai este numită şi „masculin-feminină". Nu ştiu dacă Maitland a cunoscut Poimandres. După cât se pare, nu.

întrucât, după cum am aflat, proiectarea este imposibilă atunci când obiectul este conştient, nu ne rămâne decât să admitem că părinții sunt pentru noi oamenii cei mai necunoscuți, că ar exista o imagine-oglindă inconştientă a părinților, deosebită, ba chiar cu totul străină de ei, incomensurabilă, aşa cum este omul față de Dumnezeu. Ar fi de conceput, ceea ce s-a şi afirmat, că imaginea-oglindă inconştientă să nu fie altceva decât imaginea supravalorizată a mamei şi tatei, întipărită în prima copilărie, imagine ulterior refulată datorită fantasmei incestului, care îi este asociată. Însă această concepție presupune că numita imagine a fost cândva *conştientă,* căci altfel nu ar fi putut fi „refulată". În plus ar trebui presupus că însuşi actul refulării morale a fost inconştient, căci altfel actul refulării se conservă în conştiință şi odată cu el cel puțin amintirea reacției morale refulante, din a cărei natură putem deduce cu uşurință conținutul refulat. Nu intenționez să mă opresc asupra acestei obiecții, ci doresc să evidențiez faptul că, potrivit opiniei generale, imaginea părinților nu se conturează în perioada premergătoare pubertății sau într-o altă perioadă, când conştiința este mai mult sau mai puțin dezvoltată, ci în perioada cuprinsă între primul şi cel de al patrulea an de viață, adică într-o perioadă în care conştiința nu este continuă şi prezintă caracterul unei discontinuități insulare. Raportarea la eu, caracteristică pentru o conştiință continuă, este prezentă doar parțial şi de aceea o mare parte a vieții psihice în acel stadiu poate fi considerată relativ inconştientă. Dacă am întâlnit o asemenea stare la un adult, am spune că traversează o stare de somnambulism, onirică sau de obnubilare. Însă observarea copiilor de vârste foarte fragede ne arată că o astfel de stare este definită printr-o percepție impregnată de fantasme a realității. Fantasmele precumpănesc asupra impresiilor simțurilor şi le modelează pe acestea în sensul unei provizorii imagini psihice. După părerea mea este o mare greşeală să admitem că sufletul copilului nou-născut constituie un fel de

tabula rasa. În măsura în care copilul se naşte cu un creier diferenţiat, predeterminat prin ereditate, şi de aceea individualizat, el opune impresiilor care vin din exterior disponibilităţi *specifice,* ceea ce determină o se lecţie şi o modelare (individuală) a materialului perceptiv. Aceste disponibilităţi sunt instincte şi preformaţii. Cele din urmă – condiţii formale a priori ale percepţiei – se bazează pe instincte. Prezenţa lor imprimă lumii copilului şi lumii onirice pecetea antropomorfă. Arhetipurile, căci despre ele este vorba, prefigurează căile de dezvoltare pentru activitatea imaginaţiei, producând astfel în visele copiilor, precum şi în delirul schizofrenilor uimitoare paralele mitologice, paralele pe care le putem regăsi estompate în visele oamenilor normali şi nevrozaţilor. Nu este vorba deci de *reprezentări* moştenite, ci de *posibilităţi* moştenite de reprezentări. Acestea nu reprezintă o zestre individuală ci una generală, aşa cum poate fi constatat în temeiul manifestării universale a arhetipurilor.[1]

Tot aşa cum arhetipurile se manifestă ca mituri în istoria popoarelor, ele îşi fac simţită prezenţa în cazul fiecărui individ, prezenţă care este cu atât mai puternică, adică antropomorfizează realitatea mai pronunţat, cu cât conştiinţa este mai îngustă sau mai slabă, permiţând imaginaţiei să invadeze realitatea. În primii ani de viaţă ai copilului această condiţie este fără îndoială împlinită. De aceea mi se pare mai probabil că la început acea formă arhetipală a perechii divine acoperă şi asimilează imaginea părinţilor reali, până când, în cele din urmă, datorită întăririi conştiinţei, este percepută – nu rareori spre dezamăgirea copilului – statura reală a

[1] Hubert şi Mauss *(Melanges d'histoire des religions,* preface p. XXIX) numesc aceste forme a priori ale intuiţiei „categorii", inspiraţi probabil de Kant: „elles existent d'ordinaire plutot sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, ellesmemes inconscientes". Autorii admit că imaginile originare sunt oferite prin intermediul limbii. Această presupoziţie este într-adevăr corectă în anumite cazuri; în general însă ea este contrazisă de faptul că psihologia visului şi psihopatologia ne pun în faţă o sumă de imagini şi conexiuni arhetipale care nu pot fi nici măcar comunicate prin intermediul utilizării istorice a limbii.

părinților. Nimeni nu cunoaşte mai bine decât psihoterapeutul fenomenul mitologizării părinților, care se prelungeşte adesea până târziu la vârsta adultă şi de care pacienții se desprind cu greu, după ce au opus o rezistență înverşunată.

Îmi amintesc de un caz care mi s-a prezentat ca victima unui accentuat complex matern şi de castrare, nedepăşit încă în pofida unei „psihanalize". Din proprie inițiativă pacientul a făcut câteva desene care o reprezentau pe mama să mai întâi ca pe o ființă supranaturală, pentru ca apoi s-o înfățişeze ca pe o făptură jalnică, cu amputări sângerânde. Era foarte evident că mama suferise o castrare, căci în fața regiunii genitale puteau fi văzute părți din organul masculin castrat. Desenele prezentau o *„climax a maiori ad minus"*[1]: mai la început mama apărea ca un hermafrodit divin, care apoi, datorită experimentării dezamăgitoare şi de necontestat a realității este privată de platoniciana perfecțiune a androginului, fiind transformată într-o jalnică femeie obişnuită şi bătrână. Prin urmare, este evident că mama a fost de la început asimilată ideii arhetipale a diadei sau a conunctio masculinului şi femininului, motiv pentru care apărea perfectă şi supraumană.[2] Aceste caracteristici însoțesc întotdeauna arhetipul şi-l fac străin şi inaccesibil conştiinței; în cazul în care subiectul se identifică cu el, urmarea este o modificare pustiitoare a personalității, cel mai adesea sub forma unui delirant sentiment de superioritate sau inferioritate.

Dezamăgirea a operat o castrare a mamei hermafrodite: aşa-numitul complex de castrare al pacientului. El căzuse din Olimpul copilăriei şi nu mai era fiul-erou al unei mame divine. „Frica sa de castrare" era frica de viața reală, care, lipsită cum era de sensul mitologic, vag păstrat în amintire, contrazicea în toate privințele aşteptarea originară a copilăriei. Existența sa

---

[1] Coborâre de la mare la mic.

[2] Corespunzător platonicianului, om originar, care era bisexuat (Platon, *Symposion,* XIV), şi hermafroditului originar.

fusese „dedivinizată” în sensul cel mai propriu al termenului. Iar aceasta însemna pentru el, fără a-şi da seama, o pierdere gravă în ce priveşte speranța de viață şi forța de acțiune. El să considera „castrat”, ceea ce reprezintă o eroare nevrotică pe deplin comprehensibilă, atât de comprehensibilă încât poate fi cu uşurință teoretizată.

Fiind generală, temerea de a nu pierde pe parcursul vieții legătura cu premisele instinctive, arhetipale ale conştiinței a condus la încetățenirea din vremuri imemoriale a obiceiului de a dubla părinții biologici ai nou născutului prin doi naşi, respectiv printr-un „godfather” şi o „godmather”, cum sunt numiți în engleză, sau un „Gotti” şi o „Gotte”, în germană elvețiană, cărora le revine în primul rând bunăstarea spirituală a finului. Ei reprezintă perechea divină care apare la naştere, indicând motivul „dublei naşteri”.[1]

[1] „Naşterea dublă” reprezintă motivul mitic, conform căruia eroul are atât părinți divini, cât şi părinți umani, motiv care joacă un rol important în mituri şi religii ca motiv al botezului sau renaşterii. Acest motiv l-a indus în eroare şi pe Freud atunci când a scris studiul *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.* Fără să ştie că Leonardo nu a fost singurul care a pictat-o pe Sf. Anna cu Fecioara Maria şi Pruncul, Freud a încercat să le reducă pe Anna şi Maria, respectiv pe bunică şi pe mamă, Ia mama şi mama vitregă a lui Leonardo, cu alte cuvinte a încercat să utilizeze tabloul ca ilustrare a teoriei sale. Dar alți pictori au avut şi ei cu toții mame vitrege? Desigur, fantasma dublei origini, care există în biografia lui Leonardo, a alimentat forțarea lui Freud. Imaginația a trecut cu vederea că realitatea care contrazicea teoria, şi anume că Sf. Anna era bunica şi l-a împiedicat pe Freud să cerceteze biografia altor artişti care au pictat acelaşi motiv. „Inhibarea religioasă a gândirii”, amintită la pag. 17 şi-a manifestat prezența şi în cazul autorului însuşi. Chiar şi teoria incestului, atât de mult discutată, se bazează pe un arhetip, şi anume pe bine cunoscutul motiv al incestului, motiv care apare foarte frecvent în mitul eroului. Acest motiv derivă logic din mitul originar ai hermafroditului, ale cărui rădăcini par a fi implântate adinc în epoca primitivă, întotdeauna când o teorie psihologică forțează nota, se poate presupune cu temei că o fantasmă arhetipală încearcă să deformeze realitatea, ceea ce corespunde conceptului freudian de „inhibare religioasă a gândirii încercarea de a explica naşterea arhetipurilor prin teoria incestului ar fi tot atât de eficientă ca încercarea de a turna apă dintr-un vas în alt vas alăturat, legat însă de primul printr-un tub. Un arhetip nu poate fi explicat prin alt arhetip, cu alte cuvinte nu se poate explica de unde vin arhetipurile pentru că nu există punct arhimedic în afara acestor condiții a priori.

Imaginea animei, care face ca mama să apară în ochii fiului drept o ființă supranaturală, se estompează treptat în contact cu banalitatea cotidianului şi cade în inconştient, fără ca prin aceasta să-şi piardă tensiunea inițială şi bogăția instinctuală. Ea este gata de salt şi foloseşte orice împrejurare pentru a se proiecta, adică atunci când o femeie face o impresie deosebită. În astfel de momente se petrece ceea ce Goethe a trăit în legătură cu doamna von Stein[1], trăire transfigurată literar prin intermediul personajelor Mignon şi Gretchen. În ultimul caz, Goethe ne-a dezvăluit, după cum se ştie, întreaga „metafizică" subiacentă. În experiența afectivă a bărbatului acțiunea acestui arhetip se manifestă ca fascinație, supraevaluare şi orbire sau sub forma misoginiei de toate tipurile şi intensitățile, care nu poate fi explicată prin natura reală a respectivului „obiect", ci doar printr-o proiectare a complexului matern. Acesta ia naştere, pe de o parte, printr-o asimilare normală şi pretutindeni existentă a mamei cu partea feminină a arhetipului perechii de contrarii „masculin-feminin" iar pe de altă parte printr-o enormă întârziere a desprinderii mamei de imaginea originară. O pierdere totală a arhetipului este de fapt insuportabilă pentru om. De aici se naşte un imens „disconfort în cultură", care este resimțită ca străină, pentru că nu există un „tată" şi o „mamă". Oricine are cunoştință de modul în care religia s-a îngrijit de această problemă. Din păcate sunt numeroşi cei care, fără să reflecteze, pun problema adevărului, acolo unde este vorba de o nevoie psihologică. Cu o respingere „rațională" nu se realizează nimic în această privință.

Sub forma proiectării, anima are întotdeauna formă feminină caracterizată de anumite însuşiri. Această constatare empirică nu presupune ideea că *arhetipul în sine* ar fi structurat în acelaşi mod. Diada masculin-feminin este doar una din perechile posibile de contrarii, una din cele mai

[1] „De ce ne dai privirile pătrunzătoare". Aprilie 1776 (Către doamna von Stein).

importante din punct de vedere practic şi de aceea una din cele mai frecvente. Ea are multiple relaţii cu alte diade, care nu prezintă trăsăturile deosebitoare caracteristice celor două sexe şi care nu pot fi subsumate decât forţat opoziţiei sexelor. Amintitele relaţii pot fi întâlnite sub diferite forme în special în Kundalini yoga [1], în gnosticism [2] şi mai ales în filosofia alchimică[3], ca să nu mai vorbim de produsele spontane ale imaginaţiei care apar în nevroze şi psihoze. Dacă examinăm cu atenţie toate aceste date, atunci putem emite următoarea ipoteză: un arhetip aflat în stare de repaus, care nu este deci proiectat, nu are un contur determinabil cu exactitate, ci este o formaţiune care nu poate fi determinată din punct de vedere formal, dar care are posibilitatea de a se manifesta, datorită proiectării, în diferite forme.

Această constatare pare să vină în contradicţie cu conceptul de „tip". Cred că nu este o simplă aparenţă, ci o contradicţie reală. Din punct de vedere empiric avem de-a face într-adevăr cu „tipuri", deci cu anumite forme, care pot fi distinse una de alta şi cărora li se poate atribui un nume. Însă de îndată ce aceste tipuri sunt desprinse de fenomenologia lor cazuistică şi se încearcă cercetarea relaţiilor lor cu alte forme arhetipale, vom constata emergenţa unor conexiuni atât de extinse în planul istoriei simbolurilor, încât ni se impune concluzia că elementele psihice fundamentale sunt caracterizate de o versatilitate derutantă care depăşeşte posibilitatea de reprezentare a omului. Iată de ce empiria trebuie să se mulţumească cu un ca şi cum teoretic, ceea ce nu o situează într-o poziţie inferioară fizicii atomice, deşi metoda folosită nu este cantitativă ci morfologic-descriptivă.

Animia este un factor de o deosebită importanţă în psihologia masculină ori de câte ori emoţiile şi afectele sunt

---

[1] Avalon (ed.) *The serpent power,* de asemenea *Shri-Chakra - Samhara Tantra* şi Woodrofe, *Shakti and Shâkta.*

[2] Schultz, *Dokumente der Gnosis,* în special listele la Ire- neus, 1. Cit.

[3] Vezi *Psyhologie und Alchemie.*

puse în joc. Ea întăreşte, exagerează şi mitologizează toate relaţiile emoţionale cu profesiunea şi cu oamenii, indiferent de sex. Atunci când anima este puternic constelată, caracterul bărbatului îşi pierde din tărie: el devine susceptibil, iritabil, capricios, gelos, vanitos şi neadaptat. El se află în stare de „disconfort" şi induce pretutindeni disconfortul. Uneori raportarea aramei la o femeie potrivită explică existenţa complexului de simptome.

Cum am mai spus, scriitorilor nu le-a scăpat nici figura animei. Ei ne-au dat descrieri remarcabile, oferindu-ne în acelaşi timp informaţii asupra contextului simbolic în cadrul căruia apare de obicei arhetipul. Mă refer înainte de toate la *She, The return of she* şi la *Wisdom's Daughter* de Rider-Haggard şi la *Atlantide* de Benoit. Acesta a fost învinuit că l-a plagiat pe Rider-Haggard, atât erau de frapante asemănările dintre cele două opere. Ulterior Benoit a reuşit, după cât se pare, să respingă acuzaţia. De asemenea, *Prometheus* de Spitteler conţine observaţii extrem de subtile, iar romanul *Imago* al aceluiaşi autor descrie excelent proiectarea.

Terapia este o problemă care nu poate fi tratată exhaustiv în câteva cuvinte.[1] Nici nu mi-am propus s-o fac aici, însă doresc să-mi prezint pe scurt punctul de vedere în chestiune: oamenii tineri care nu au ajuns încă la jumătatea vieţii (pe care o situez în jurul vârstei de 35 de ani) pot suporta mai uşor aparenta pierdere totală a animei. În orice caz un bărbat trebuie să devină un bărbat. Tânărul care se maturizează trebuie să se poată elibera de fascinaţia exercitată de mamă, asupra căreia este proiectată anima. Există cazuri excepţionale, reprezentate în special de artiştii plastici, unde problema se află adesea în cu totul altă parte; apoi homosexualitatea, caracterizată de regulă prin identificare cu

[1] În scrierea mea *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewubten* am prezentat problemele esenţiale pentru terapie. La fel în: *Die Psyhologie der Vbertragung.* În ce priveşte aspectul mitologic al animei, cititorul poate consulta *Din fuhrung în das Wesen der Mythologie* pe care am scris-o împreună cu Karl Kerenyi.

anima. Frecvența acestui fenomen pune în discuție considerarea lui ca perversiune. Din punct de vedere psihologic este vorba mai curând de o insuficientă desprindere de arhetipul hermafroditului, asociată cu o rezistență declarată de a accepta rolul unei ființe unisexuate. O asemenea dispoziție nu trebuie să fie întotdeauna valorizată negativ, în măsura în care conservă tipul uman originar, negat până la un anumit punct de ființa unisexuată.

În cea de a două parte a vieții, o pierdere durabilă a animei înseamnă pierderea vivacității, flexibilității şi omeniei. De regulă ia naştere o rigidizare pretimpurie, dacă nu chiar sclerozare, unilateralizare fanatică, încăpățânare, principialitate dogmatică sau contrariul: resemnare, oboseală, neglijență, lipsă de responsabilitate şi în cele din urmă un „ramolisment" infantil cu înclinare spre alcool. De aceea, în cea de a doua jumătate a vieții trebuie restabilită pe cât se poate legătura cu sfera trăirilor arhetipale.

COMENTARIILE TRADUCĂTORULUI

Un text reprezentativ

Cel care ar dori să ofere o caracterizare generală a studiilor dedicate de Jung arhetipurilor şi nu ar avea timpul şi energia necesare pentru a le parcurge în totalitate, ar putea să-şi întemeieze demersul fie şi numai pe articolul *Despre arhetip cu o specială, considerare a conceptului de anima,* publicat de psihologul şi psihiatrul elveţian în revista *Zentralboltt fur Psychotherapie una ihre Grenzgebiete,* 1936. Prezumptivul cercetător va găsi aici ideile esenţiale emise de Jung despre arhetipuri şi metoda investigării lor.

Profesiunea de credinţă empiristă exprimată răspicat în primele pagini va contraria cu siguranţă pe cititorii convinşi că, spre deosebire de Freud, Jung este un adevărat filosof. Desigur, empirismul lui Jung pe care acesta îl afirmă ori de câte ori are prilejul, nu trebuie înţeles ca un refuz al filosofiei, ci în sensul că ideea arhetipurilor s-a născut din studiul faptelor, în condiţii de deplină libertate faţă de prejudecăţile teoretice. Astfel, anima, unul din principalele arhetipuri identificate de Jung, nu s-a constituit în calitate de concept altfel decât conceptul de artropode, de pildă. Revine acum lectorului român misiunea dificilă de a valida sau invalida argumentaţia jungiană.

O altă constantă a gândirii jungiene o reprezintă contestarea materialismului rudimentar, care vede în psihic un produs epifenomenal, o simplă „reflectare" a lumii materiale şi afirmarea viziunii că lumea sufletească reprezintă un nivel independent al existenţei, de acelaşi rang cu materia. În planul cunoaşterii, dualismul ontologic se traduce în ideea apriorismului. Asemeni lui Kant, care a descris categoriile a priori ale sensibilităţii şi intelectului uman, Jung vorbeşte despre categoriile imaginarului care sunt arhetipurile. Iar acest imaginar pare a nu fi străin nici de marile descoperiri

ştiinţifice. Dimpotrivă. Teoria atomistă, emisă de Leucip şi Democrit, ar fi produsul unei reprezentări arhetipale şi nu al observării proceselor atomice, ceea ce este pe deplin convingător. Dar atunci, te poţi întreba, nu este contrazisă oare pledoaria lui Jung în favoarea emipirismului? Teoria arhetipurilor, pe care Jung o vrea dedusă din cercetarea faptelor, nu este şi ea produsul unui arhetip, adică al unei idei preconcepute? Iată încă o temă de reflecţie pentru cititorul prezentului studiu.

Nu numai unele teorii ştiinţifice provin din reprezentări arhetipale, ci şi un întreg domeniu important al vieţii spirituale cum este religia. Miturile şi religiile sunt proiectări, în esenţă identice în toate timpurile şi locurile, ale structurilor arhetipale unice, definitorii pentru natura umană. În această privinţă, diferenţa faţă de Freud se transformă aproape în răsturnare. În timp ce pentru viziunea freudiană diadele divine sunt proiectări ale figurilor. Parentale, Jung le consideră proiectări ale unor arhetipuri, aceleaşi arhetipuri care conferă părinţilor o aureolă sacră. Dacă la Freud, religia era o iluzie menită dispariţiei prin deziluzionare, la Jung ea este un fenomen spiritual profund şi peren, în virtutea stabilităţii arhetipurilor care-i generează.

Fără a fi expres subliniată, metodologia investigării arhetipurilor este şi ea prezentă. Consideraţiile de acest ordin răspund la întrebarea implicată, explicit formulată în alte studii despre arhetipuri, referitoare la criteriile de identificare ale arhetipurilor. Metoda lui Jung este una comparativă: dacă vom constata, de pildă, că diada divină apare în viziunile unui mistic elveţian din secolul al XlV-lea, cum este Niklaus von Flue, în mitologia primitivă, în speculaţia filosofică a gnosticismului, în filosofia chineză clasică (ca Yang şi Yin), precum şi în viziunile bolnavilor psihici contemporani, atunci putem afirma cu suficientă certitudine că avem de a face cu un arhetip.

În sfârşit, dezinteresul lui Jung pentru stilul expunerii,

care urmăreşte exclusiv limpiditatea ideii, precum şi anumite asimetrii de construcție (spațiul prea restrâns acordat tratării conceptului de anima), vor impune, spre dezamăgirea unora, convingerea că Jung nu este un calofil, ci un „ideofil".

CONTRIBUŢII LA FENOMENOLOGIA SPIRITULUI ÎN BASM

Cuvânt înainte

Printre regulile imuabile ale ştiinţei naturii figurează şi aceea că obiectul poate fi considerat cunoscut doar în măsura în care cercetarea poate emite asupra sa enunţuri valide din punct de vedere ştiinţific. În acest sens, valid este doar ceea ce poate fi demonstrat prin fapte. Obiectul cercetării este fenomenul natural. Pentru psihologie, unul din cele mai importante fenomene este *enunţul,* în special dimensiunea sa formală şi de conţinut, ultimului aspect revenindu-i o importanţă mai mare din perspectiva esenţei psihicului. Prima sarcină este întotdeauna descrierea şi ordonarea evenimentelor, după care urmează cercetarea exactă a legităţii comportamentului lor viu. În ştiinţa naturii interogaţia referitoare la substanţa celor observate este cu putinţă doar acolo unde există un punct arhimedic în afară. Psihologia nu deţine un astfel de punct întrucât doar psihicul poate observa psihicul. De aceea cunoaşterea substanţei psihicului este imposibilă, cel puţin pentru mijloacele noastre actuale. Aceasta nu exclude posibilitatea ca fizica atomică a viitorului să ne ofere punctul arhimedic dorit. Deocamdată, perspicacitatea noastră cea mai fină nu poate înregistra mai mult decât exprimă propoziţia: *aşa se comportă psihicul.* Cercetătorul cinstit va trebui însă să renunţe politicos sau respectuos la problema substanţei psihicului. Consider că nu este de prisos să-mi încunoştinţez cititorii despre necesară şi voluntară autolimitare a psihologiei pentru a putea înţelege punctul de vedere fenomenologic al psihologiei moderne. Această perspectivă nu exclude existenţa credinţelor, convingerilor de tot felul său a sentimentului certitudinii şi nici nu exclude posibila lor validitate, însă oricât de

importante ar fi ele pentru viaţa individuală sau colectivă, psihologia nu deţine niciun mijloc pentru a le proba validitatea în sens ştiinţific. Putem deplânge această neputinţă a ştiinţei, fără ca astfel s-o determinăm să se autodepăşească.

A. *Despre cuvântul „spirit”.*

Cuvântul german „Geist” (spirit) este întrebuinţat într-atâtea sensuri încât inventarierea lor nu este lipsită de dificultate. Prin spirit se desemnează acel principiu opus materiei, acea substanţă sau existenţă imaterială numită pe treapta cea mai înaltă şi mai generală „Dumnezeu”. Această substanţă imaterială este reprezentată şi ca purtător al fenomenului psihic sau chiar al vieţii. La celălalt pol stă concepţia care opune spiritul naturii. Aici conceptul de spirit este limitat la supranatural sau la antinatural şi a pierdut relaţia substanţială cu sufletul şi viaţa. O limitare asemănătoare implică viziunea lui Spinoza, conform căreia spiritul este un atribut al substanţei unice. Hilozoismul merge şi mai departe, înţelegând spiritul ca proprietate a materiei.

De generală răspândire este concepţia care înţelege spiritul ca pe un principiu activ superior iar. Sufletul ca pe un principiu activ inferior; invers, la anumiţi alchimişti spiritul trece drept *„ligamentum animae et corporis”*[1], ceea ce arată că era gândit că *spiritus vegetativus* (spiritul vieţii sau al nervilor, cum a fost numit mai târziu). Tot atât de răspândită este şi concepţia că spiritul şi sufletul sunt în esenţă unul şi acelaşi lucru, distingerea lor fiind deci arbitrară. La Wundt, spiritul apare ca *„fiinţa interioară, dacă nu luăm în considerare vreun fel de relaţie cu fiinţa exterioară”*[2]. Alţii limitează spiritul la anumite facultăţi, funcţii sau proprietăţi psihice, cum ar fi gândirea şi raţiunea, opuse simţământului (Gemut), care ţine

[1] Legătura dintre suflet şi corp

[2] *Logik III: Logik der Geisteswisseunhoften.*

mai mult de „suflet”. Aceştia înţeleg prin spirit totalitatea fenomenelor gândirii raţionale, respectiv intelectului, incluzând şi voinţa, memoria, imaginaţia şi năzuinţa determinată de motive ideale. O altă accepţie a spiritului ne-o oferă cuvântul... spiritual” prin care se înţelege o funcţionare diversă, bogată, strălucitoare, surprinzătoare a intelectului. De asemenea, prin sprit se desemnează o anumită atitudine sau principiul acesteia. Astfel, educaţia poate fi realizată „în spiritul lui Pestalozzi” sau „spiritul Weimaru-lui reprezintă moştenirea germană nemuritoare”. Un caz special îl constituie „spiritul vremii” – principiul sau motivul anumitor concepţii, judecăţi şi acţiuni colective. De asemenea, există un spirit obiectiv prin care se înţelege totalitatea creaţiilor culturale ale umanităţii, în special cele de natură intelectuală şi religioasă.

Spiritul înţeles ca atitudine are, aşa cum arată uzul limbii, înclinaţii inconfundabile spre personificare: spiritul lui Pestalozzi poate fi în sens concret spiritul său, adică imago-ul sau stafia sa, aşa cum spiritele de la Weimar pot fi spiritele personale ale lui Goethe şi Schiller, căci spirit înseamnă şi stafie, adică sufletul unei persoane moarte. Expresia „suflarea rece a spiritelor” indică, pe de o parte, înrudirea originară a lui **φυχή** cu **φυχρος** şi **φυύχο** ambele însemnând rece, iar pe de altă parte, semnificaţia originară a cuvântului **πυεύμα,** care nu înseamnă altceva decât „aer mişcat”, aşa cum anima şi animus stau în legătură cu **ἀυεμος** (vânt). Cuvântul german Geist trimite la ceva spumegând, tumultuos, fiind de aceea înrudit cu Gischt, Gascht, gheest, precum şi cu emoţionalul aghast. Din vremuri străvechi emoţia a fost concepută ca posedare şi de aceea se mai spune şi astăzi despre o persoană mânioasă că este posedată sau minată de diavol sau de un spirit rău.[1] Aşa cum spiritele şi sufletele morţilor aveau, conform concepţiei vechi o alcătuire materială foarte fină asemănătoare unei adieri sau fumului, tot astfel *spiritus* are la

[1] Pentru aceasta vezi dezvoltările din lucrarea mea *Geist und Leben.*

alchimişti o esenţă subtilă, volatilă, activă şi însufleţitoare, de tipul alcoolului şi ai arcansubstanţelor. Pe această treaptă, spiritul este alcool, amoniac, alcool formic, etc.

Numeroasele sensuri şi nuanţe de sens ale cuvântului „spirit" îngreunează misiunea psihologului care vrea să-şi delimiteze conceptual obiectul. Pe de altă parte însă, îi uşurează sarcina, dacă este vorba de descrierea obiectului, căci diferitele aspecte oferă o imagine intuitivă a fenomenului. Este vorba de un complex funcţional care iniţial, pe o treaptă primitivă a fost resimţit ca o, prezenţă invizibilă de ordinul unei adieri. În lucrarea *Varieties of Religious Experience,* William James a descris sugestiv acest fenomen originar. Un foarte cunoscut exemplu îl constituie şi vântul despre care este vorba în misterul rusaliilor. Pentru experienţa primitivă, personificarea prezenţei invizibile, închipuirea ei ca stafie sau demon este inevitabilă. Sufletele sau spiritele celor morţi sunt identice cu activitatea psihică a celor vii, continuând-o. Astfel se conturează concepţia că psihicul este un spirit. De aceea atunci când individul trăieşte un eveniment psihic pe care-l resimte ca aparţinându-i, îl consideră ca pe propriul spirit. Când evenimentul psihic este resimţit ca străin, spiritul este de asemenea străin, putând determina fenomenul de posedare, în primul caz, el corespunde atitudinii subiective, în ultimul, opiniei publice, spiritului timpului sau datului antropoid, încă neuman, desemnat prin termenul de inconştient.

Corespunzător originarei sale naturi eoliene, spiritul este întotdeauna activ, înaripat, mobil, precum şi înviorător, stimulator, inspirator, incendiar, chiar. În termeni moderni, spiritul este dinamic şi de aceea constituie opusul tradiţional al materiei, respectiv al caracterului ei static, inerţial, lipsit de viaţă. În fond avem de a face cu opoziţia dintre viaţă şi moarte. Diferenţierea ulterioară a acestei opoziţii conduce la ciudata contrapunere a spiritului şi naturii. Deşi spiritul trece drept ceea ce este în mod esenţial viu şi înviorător, nici natura nu

poate fi considerată ca fiind lipsită de spirit sau moartă. Aici trebuie deci să fie vorba de presupoziția (creştină) a spiritului, care îi atribuie o asemenea superioritate față de natură, încât se poate raporta la ea ca la ceva mort.

Această dezvoltare particulară a concepției despre spirit se bazează pe cunoştința că prezența invizibilă a spiritului este un fenomen psihic, adică *propriul spirit*, că el constă nu numai din impulsuri vitale, ci şi din conținuturi prelucrate. Din prima categorie se evidențiază acele imagini şi modele care populează câmpul vizual intern; în ce priveşte a doua categorie, menționăm gândirea şi rațiunea, care ordonează lumea imaginilor. Astfel, spiritului vital originar, natural i s-a suprapus un supraspirit care se opune primului, considerat ca ceva doar natural. Supraspiritul a devenit un principiu ordonator supranatural şi supralumesc, acționând la scară cosmică, în această ipostază a fost denumit „Dumnezeu" sau cel puțin a fost considerat ca un atribut al substanței unice (Spinoza). De asemenea, în creştinism a fost înțeles ca divinitate întrupată.

Dezvoltarea concepției despre spirit în direcție opusă, hilozoistă, deci *a maiori ad miinus*, a avut loc, sub semnul anticreştinismului, în cadrul materialismului. Premisă acestei dezvoltări a fost certitudinea exclusivă referitoare la identitatea spiritului cu funcțiile psihice, a căror dependență de creier şi metabolism devenea tot mai clară. Substanța unică a fost rebotezată, numindu-se acum „materie", pentru a genera o noțiune a spiritului care depinde necondiționat de substratul nutritiv al mediului şi a cărui supremă formă o constituie intelectul. Astfel, originara prezența de ordinul adierii a fost circumscrisă, aparent în totalitate, domeniului fiziologiei umane, aşa încât un Klages a putut da expresie plângerii sale împotriva „spiritului ca adversar al sufletului".

Ultimului i-a revenit întreaga spontaneitate originară a spiritului, după ce acesta fusese coborât la rangul de atribut neliber al materiei. Însă cum undeva trebuia să se păstreze

calitatea specifică spiritului de deus ex machina, cel care a preluat-o a fost sinonimul său originar, sufletul, acea ființă multicoloră[1], asemănătoare unui fluture, de ordinul adierii (anima).

Chiar dacă viziunea materialistă nu s-a impus pretutindeni, totuşi, în afara sferei religioase, spiritul a fost înțeles ca fiind epuizat de sfera fenomenelor conştiente. Spiritul ca „spirit subiectiv" a devenit denumirea pentru fenomenul endopsihic, în timp ce „spiritul obiectiv" desemna nu spiritul universal sau divinitatea, ci totalitatea produselor culturii, care constituie instituțiile noastre umane şi conținutul bibliotecilor noastre. Spiritul şi-a pierdut în mare măsură natura sa originară, autonomia şi spontaneitatea sa, excepție făcând doar domeniul religiei, unde, cel puțin în. Principiu, a fost păstrat caracterul său originar.

În acest rezumat a fost descrisă o entitate care se prezintă ca fenomen psihic nemijlocit, în opoziție cu alte fenomene psihice a căror existență este derivată, de concepția naivă, din determinismul fizic. Întrucât o relație â spiritului cu condițiile fizice nu este nemijlocit vizibilă, fenomenului spiritual i s-a atribuit imaterialitate, chiar într-o măsură mai mare decât s-a întâmpinat în cazul fenomenului *sufletesc* luat în sens restrâns. Ultimului i se recunoaşte nu numai o dependență de physis, ci chiar o anumită materialitate, aşa curm arată ideea unui *subtle body* şi concepția chineză despre sufletul *gui. O* totală imaterialitate a celor sufleteşti este de neconceput în condițiile unei legături intime între fenomene de, natură psihică şi fenomene fizice paralele. În opoziție cu aceasta, consensus omnium insistă asupra imaterialității spiritului, fără ca totuşi să se admită unanim că spiritul are o substanțialitate proprie. Este greu de înțeles de ce ipotetica materie, care astăzi arată cu totul altfel decât cu treizeci de ani

[1] *Seele* (suflet), în germană veche *saiwalo*, este înrudit, poate, cu multicolor, mobil, schimbător. Acesta are şi sensul de viclean, amăgitor, ceea ce face că definiția alchimică a sufletului ca *Mercurius* să dobândească o anumită întemeiere.

în urmă, trebuie să epuizeze sfera realității iar spiritul să fie exclus din ea. Deşi conceptul de imaterialitate nu-l exclude pe cel de realitate, totuşi mentalitatea profanilor asociază constant realitatea cu materialitatea. Însă spiritul şi materia sunt forme ale unei existențe (Sein) în sine transcendente. Astfel, adepții tantrismrului susțin, cu tot atâta îndreptățire, că materia nu este altceva decât determinația gândului divin. Singură realitate nemijlocită este cea psihică a conținuturilor conştiinței, etichetate ca fiind de origine spirituală sau materială.

Spiritului îi este propriu, în primul rând, un principiu de mişcare şi activitate spontană, apoi capacitatea de a produce imagini în mod liber, dincolo de percepțiile senzoriale, iar în al treilea rând, manipularea suverană şi autonomă a imaginilor. Pentru omul primitiv, spiritul se află în afara sa; datorită dezvoltării, spiritul ajunge să fie cuprins în domeniul conştiinței umane, fiindu-i subordonat ca o funcție a sa, ceea ce duce aparent la pierderea autonomiei sale inițiale. Ultima a fost menținută doar în cadrul concepțiilor celor mai conservative, adică în cadrul religiilor. Coborârea spiritului în sfera conştiinței umane este exprimată în mitul despre **φὐσις**-ul divin care ajunge prizonierul **υοϋς**-ului. Acest proces care a durat milenii corespunde unei necesități implacabile; de aceea, religia s-ar situa pe poziții dinainte pierdute dacă şi-ar închipui că poate opri dezvoltarea. Nu intră în atribuțiile ei, dacă este bine sfătuită, să împiedice mersul firesc al lucrurilor, ci de a-l modela în aşa fel încât să nu producă vătămări ireparabile sufletului. Iată de ce religiile trebuie să amintească mereu de originea şi de caracterul originar al spiritului, pentru ca omul să nu uite niciodată ce anume a inclus în sfera sa şi cu ce îşi umple conştiința. Nu omul a creat spiritul, ci acesta este premisa creativității sale, cel care face cu putință perseverența, entuziasmul şi inspirația.

Însă spiritul impregnează atât de puternic ființa umană, încât omul este tentat să creadă că el este creatorul spiritului

şi că îl controlează. În realitate, fenomenul originar al spiritului se înstăpâneşte asupra omului, şi anume tot aşa cum lumea fizică, în aparență obiectul docil al intențiilor umane, limitează libertatea umană în mii de chipuri, devenind obsedantă idee-forță. Spiritul îl amenință pe omul naiv cu inflația, epoca noastră oferind în acest sens exemplele cele mai instructive. Pericolul este cu atât mai mare, cu cât obiectul exterior captează mai puternic interesul şi cu cât se uită mai uşor că paralel cu diferențierea relației noastre cu natura are loc diferențierea relației cu spiritul, ceea ce împiedică realizarea echilibrului necesar. Dacă obiectului exterior nu i se opune obiectul interior, atunci ia naştere un materialism absolut, asociat, cu o delirantă supraestimare sau cu dizolvarea personalității autonome, ceea ce reprezintă idealul statului totalitar de masă.

După cum se vede, modernul concept general al spiritului nu se acordă cu viziunea creştină, care consideră spiritul ca sumum bonurn, ca Dumnezeu. Desigur, există şi conceptul unui spirit rău. Dar nici cu acesta nu coincide conceptul modern al spiritului, întrucât el nu este în mod necesar rău. Mai curând el este indiferent sau neutru din punct de vedere moral. Când scriptura spune: „Dumnezeu este spirit", enunțul sună ca o definiție sau ca o calificare. Însă diavolului îi revine, după cum se pare, acelaşi specific de a fi o substanță spirituală, deşi degradată, negativă. Identitatea originară de substanță se mai exprimă încă în ideea îngerului căzut, ca şi în apropierea dintre Jahve şi Satan din Vechiul Testament. Un ecou al acestei apropieri primitive răsună încă în ruga din *Tatăl nostru* unde se spune *„Şi nu ne duce pe noi în ispită"*, ispitirea fiind totuşi îndeletnicirea diavolului însuşi.

Cu aceasta ajungem» la o problemă pe care nu am pus-o încă în cursul dezvoltărilor de până acum. Pentru a ne face o imagine despre manifestarea psihică a factorului „spirit" am apelat mai întâi la concepțiile acreditate de istoria culturii şi de uzul curent, concepții pro duse de conştiință şi reflexia

conştientă. Nu am ţinut seama de faptul că spiritul, graţie autonomiei sale originare, incontestabilă şi din punct de vedere psihologic,[1] este capabil să se reveleze.

B. *Automanifestarea spiritului în vise*

Fenomenul psihic al spiritului indică fără dubii natura sa arhetipală; cu alte cuvinte, fenomenul numit spirit se bazează pe existenţa unei imagini[2] originare autonome, prezentă preconştient în mod universal în zestrea psihică a omului. Ca şi în toate celelalte cazuri asemănătoare, am întâlnit această problemă la pacienţii mei, şi anume în visele lor. Mai întâi am fost frapat de faptul că un anumit tip de complex patern are un caracter „spiritual", adică de la imaginea tatălui emană enunţuri, acţiuni, tendinţe, impulsuri, opinii etc. Cărora nu li se poate refuza atributul de „spiritual". În cazul bărbaţilor, un complex patern pozitiv conduce adesea la un anumit cult al autorităţii şi la o pronunţată submisivitate faţă de regulile şi valorile spirituale, în timp ce la femei produce puternice aspiraţii şi interese spirituale. În vise, convingerile hotărâtoare, interdicţiile şi sfaturile provin de la o figură paternă. Invizibilitatea sursei este adesea subliniată prin aceea că ea constă doar dintr-o voce autoritară, care rosteşte

---

[1] Chiar cine consideră că o autorevelare a spiritului, de pildă apariţia unui spirit, nu este nimic altceva decât o halucinaţie, aceasta este totuşi un eveniment psihic spontan, (care nu este supus voinţei noastre). În orice caz, ea reprezintă un complex autonom, ceea ce este suficient pentru scopurile noastre.

[2] *Cuvântul „imagine originară" (Urbild) nu trebuie să ne inducă în eroare, sugerându-ne că arhetipul ar fi o reprezentare înnăscută, în repetate rânduri Jung atrage atenţia că arhetipurile sunt forme goale, neintuitive ale psihicului inconştient, forme pe care le umplu conţinuturile conştiinţei, în-formate de arhetipuri. Semnificativ pentru poziţia lui Jung relativă la natura arhetipului şi a relaţiei dintre inconştientul colectiv şi conştiinţă este şi următorul pasaj din studiul* Der philosophisehe Baum *(Arborele filosofic) 1945, 1954, 1978: „Inconştientul oferă forma arhetipică, care în sine este goală şi, de aceea, nereprezentabilă. Ea este de îndată umplută de către conştiinţă cu material înrudit său asemănător, ceea ce o face perceptibilă.* Din acest motiv, reprezentările arhetipale sunt întotdeauna condiţionate local, temporal şi individual.*" (C.G. Jung,* Gesammelte Werke, *vol. XIII, Walter-Verlag, 1978, p. 373).*

judecăți definitive[1]. Cel mai adesea, factorul „spirit" este simbolizat prin figura bărbatului bătrân. Uneori, rolul acesta este jucat chiar de un spirit „autentic", adică de spiritul unui decedat. Piticii apar, cel puțin conform experienței mele, în special la femei. De aceea mi s-a părut firesc ca Barlach să atribuie, în Ziua morților, mamei figura gnomică a lui Statu-Palmă-Barba-Cot, așa cum Bes este atribuită zeității materne de la Karnak. La ambele sexe, spiritul poate apărea sub forma unui copil sau a unui tânăr. La femei, această figură corespunde unui așa numit animus „pozitiv", care indică posibilitatea unei întreprinderi spirituale conștiente. La bărbați, aceeași figură nu este tot atât de univocă. Ea poate avea un sens pozitiv și atunci simbolizează personalitatea „superioară", sinele său *filius regius al alchimiștilor*[2]. Ea poate avea însă și un sens negativ și atunci trimite la umbra infantilă.[3] În ambele cazuri copilul întruchipează un anumit spirit.[4] Bătrânul și copilul sunt foarte asemănători. În alchimie, cuplul lor joacă un rol important ca simbol al lui Mercurius.

Întruchipările spiritului din vise nu sunt întotdeauna bune din punct de vedere moral. Nu de puține ori ele sunt nu numai ambigue, ci poartă însemnele răului. Trebuie însă să subliniez că marele plan care stă ia baza vieții noastre psihice inconștiente se sustrage într-o asemenea măsură intențiilor noastre, încât nu putem ști niciodată care rău este necesar pentru ca, prin intermediul *enantiodromiei*[5], să se nască un

---

[1] Un caz corespunzător este prezentat în *Psychologie und Alchemie* (§ 52 și urm.)

[2] Viziunea „copilului despuiat pe care o are Meister Eckhart este de acest tip.

[3] Amintesc de „copiii" din romanul lui Bruno Goetz, *Das Reich ohme Raum.*

[4] Vezi pentru aceasta și „copilul divin".

[5] *În sens larg, enantiodromia indică trecerea unui lucru în contrariul său, sens prezent și în pasajul din studiul de față în care apare termenul. Sensul restrâns, jungian este expus într-una din „Definițiile" anexate volumului* Psychologische Typen, *1921. Îl redăm după traducerea realizată de Anca Oroveanu în Secolul XX, 11, 12/1986): „Utilizez termenul enantiodromie pentru a indica emergența opusului inconștient, în decursul timpului.* Acest fenomen caracteristic are loc întotdeauna când o tendință extremă, unilaterală domină viața conștientă; în timp, o

bine şi care bine va conduce la un rău. Acel „probate spiritus”, recomandat de Ioan,[1] nu poate fi adesea, în pofida celor mai bune intenții, nimic altceva decât o aşteptare, în egală măsură prevăzătoare şi răbdătoare, a rezultatului final.

Figura bătrânului înțelept poate apărea nu numai în vise ci şi în viziunile produse de meditație (sau de imaginația activă). În aceste din urmă cazuri apariția este uneori atât de plastică, încât ea preia rolul unui guru, aşa cum se pare că se întâmplă nu de puține ori în India.[2] „Bătrânul înțelept” apare în vise ca magician, medic, preot, învățător, profesor, bunic sau ca altă persoană care deține autoritate. Arhetipul spiritului, întruchipat de oameni, gnomi sau animale, se manifestă întotdeauna în acele situații care necesită clarviziune, înțelegere, sfatul bun, hotărâre, plan de acțiune etc., individul în cauză nedispunând însă de ele. Arhetipul compensează această deficiență spirituală prin conținuturi care acoperă lipsa. O excelentă ilustrare ne oferă visul despre magicianul alb şi magicianul negru, care încerca să compenseze dificultățile spirituale ale unui student la teologie. Întrucât nu-l cunosc pe cel care a avut visul, influența mea este exclusă. El a visat că se *afla în fața unei figuri preoțeşti de înaltă ținută, numit «magicianul alb», deşi era învestmântat într-o lungă haină neagră. Acesta tocmai terminase de vorbit prin cuvintele: «Şi pentru aceasta am nevoie de ajutorul magicianului negru». Atunci, uşa s-a deschis brusc şi în încăpere a pătruns un alt bătrân – «magicianul negru» – îmbrăcat într-un vestmânt alb. Şi acesta era frumos şi impunător. Era evident că*

---

contrapoziție egal de puternică se formează, care inhibă inițial activitatea conştientă şi irupe ulterior, în pofida controlului conştient.*” (p. 55).*

[1] „Probați dacă spiritele vin de la Domnul”, 1. Ioan 4, 1.

[2] De aici şi numeroasele poveşti fantastice cu rishis şi mahatmas. Întrebat de mine, cine i-a fost guru, un indian cultivat, cu care m-am întreținut despre ceea ce este un guru, mi-a răspuns: „Sankaracharya”. (şec, 8/9). Surprins, am remarcat: „Nu este cunoscutul comentator? La care el a replicat: „Da, el, este, însă desigur doar spiritul său”, fără a fi tulburat câtuşi de puțin de neliniştea mea tipic occidentală.

magicianul negru dorea să-i vorbească celui alb, dar ezită s-o facă în prezența visătorului. Atunci magicianul alb i-a spus arătând spre visător: «vorbeşte, este un inocent». Magicianul negru începu să povestească istoria ciudată a modului în care găsise cheia pierdută a paradisului, cu care nu ştia ce să facă. El venise la magicianul alb pentru ca acesta să-i lămurească secretul cheii. Regele din țara să îşi căuta un mormânt potrivit. Întâmplător, slujitorii săi au dezgropat un vechi sarcofag, care adăpostea resturile muritoare ale unei fecioare. Regele a deschis sarcofagul, a aruncat osemintele şi a poruncit că sarcofagul să fie din nou îngropat pentru a putea fi folosit mai târziu. Însă de îndată ce osemintele au ajuns la lumina zilei, ființa pe care o alcătuiau odinioară – fecioara – s-a prefăcut într-un cal negru care a fugit în pustiu. Magicianul negru l-a urmărit în pustiu şi mai departe, găsind după multe peripeții cheia pierdută a paradisului. Astfel s-a încheiat istoria sa şi, din păcate, şi visul.[1]

Aici compensația nu se realizează desigur în sensul că visătorului i se spune ce trebuie să facă, ci el este confruntat cu o problemă la care m-am referit mai sus şi pe care viața ne-o pune neîncetat în față, şi anume nesiguranța judecății morale, derutanta întrepătrundere a binelui şi a răului, neiertătoarea înlănțuire a vinei, suferinței şi mântuirii. Drumul acesta către experiența religioasă originară este corect, însă citi îl cunosc? El este asemenea unei voci şoptite care vine de departe. Şoapta este ambiguă, îndoielnică şi obscură; ea presupune pericolul şi îndrăzneala – o potecă nesigură pe care se poate merge, fără certitudine şi sancțiune, doar de dragul Domnului.

C. *Spiritul în basm*

[1] Vezi şi C.G. Jung Analytische, Psychologie und Erzihung, §208 şi urm., precum şi *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Ubewußten,* § 287.

Aş putea pune la dispoziţia cititorului meu un mult mai bogat material oniric modern. Mă tem însă că specificul viselor ar face expunerea foarte dificilă şi ar necesita un spaţiu de care nu dispunem aici. De aceea ne vom adresa folclorului, care ne scuteşte de dificultăţile şi confuzia cazuisticii individuale, putând urmări variaţiunile motivului spiritului, fără a mai ţine seama de condiţii mai mult sau mai puţin singulare. În mituri şi basme precum şi în vis, sufletul se exprimă pe sine iar arhetipurile se revelează în contextul lor natural ca „Formare, transformare, a noimelor eterne eternă perindare".[1]

În basm, arhetipul spiritului se manifestă ca bătrân tot atât de des ca în vis[2]. Bătrânul apare ori de câte ori eroul se află într-o situaţie fără ieşire, disperată. Scăparea îi poate veni doar pe calea unei gândiri temeinice sau pe cea a inspiraţiei, deci de la o funcţie spirituală sau de la un automatism endopsihic. Întrucât eroul nu este însă capabil, din motive interne sau externe, de o asemenea performanţă, cunoştinţa necesară apare, compensând lipsa, sub forma unui gând personificat, tocmai sub chipul Bătrânului aducător de sfat şi ajutor. Într-un basm estonian[3] se povesteşte despre un orfan persecutat care, la păscut fiind, a pierdut o vacă şi care, de frica pedepsei, nu s-a mai întors acasă şi şi-a luat. Lumea în cap. Astfel a ajuns într-o situaţie fără speranţă, Epuizat, băiatul cade într-un somn adânc. Când s-a trezit „i s-a părut că are în gură un lichid şi a văzut în faţa sa un bătrân mic de stat, cu o lungă barbă sură care tocmai se pregătea să pună dopul la plosca sa cu lapte. «Mai dă-mi să beau!» l-a rugat băiatul. «Pentru astăzi ajunge» a răspuns bătrânul. «Dacă n-aş fi trecut din întâmplare pe aici, cu siguranţă că ţi-ai fi

---

[1] *Faust,* Zweiter Teil, Fanstore Galerie, în traducerea românească a lui Ştefan Aug. Doinaş.

[2] Basmele pe care le utilizez în acest studiu mi-au fost recomandate de dr. Marie-Louise von Franz, căreia îi mulţumesc pe această cale.

[3] *Wie ein Weisenknabe unerhoff sein Gluck fand* (Finnis- ehe und Estnische Volksmarchen, nr. 68)

dormit ultimul somn, căci când te-am găsit erai pe jumătate mort». Apoi bătrânul l-a întrebat pe băiat cine este şi încotro merge. Acesta i-a povestit toate pățaniile de care şi-a amintit, precurm şi de bătaia din seara de dinaintea plecării. Atunci bătrânul i-a spus: «Dragul meu copil! Nu ți-a mers nici mai bine nici mai rău decât celorlalți copii ai căror părinți se odihnesc sub pământ. De întors, nu te mai poți întoarce. Odată ce ai plecat, trebuie să-ți cauți norocul în lume. Pentru că nu am nici casă nici femeie, nu îți pot purta de grijă, în schimb îți pot da pe gratis un sfat bun."

Până în acest punct bătrânul spune ceea ce şi băiatul, ca erou al povestirii, putea să gândească. Când şi-a luat lumea în cap, dând curs unui impuls afectiv, putea măcar să-şi dea seama că vă avea nevoie de hrană. De asemenea, ar fi trebuit ca într-un asemenea moment să reflecteze asupra situației sale. Atunci i-ar fi venit în minte întreaga poveste a vieții sale, inclusiv trecutul cel mai apropiat, aşa cum se întâmpla în astfel de situații. Atari anamneze reprezintă un proces teleologic care vizează într-un moment critic mobilizarea tuturor forțelor personalității, pentru a bate la poarta viitorului cu forțe reunite. El nu poate face calea întoarsă şi nici nu se poate baza pe ajutorul cuiva. Înțelegerea acestui fapt va conferi acțiunii sale decizia necesară. Orientându-l în această direcție, bătrânul îl scuteşte de efortul propriei gândiri. Mai mult, bătrânul este chiar această reflexie adecvată şi concentrare – a forțelor fizice şi morale, care, acolo unde gândirea conştientă nu este încă sau nu mai este posibilă, se realizează spontan în spațiul extrapsihic. Sub un anumit aspect, concentrarea şi tensionarea forțelor psihice se aseamănă magiei. Ele dezvoltă o energie surprinzător de mare, superioară de câteva ori celei obținute de încordarea conştientă a voinței. Faptul poate fi demonstrat experimental, în starea de concentrare artificială din hipnoză. La cursurile mele obişnuiesc să aşez o isterică, extrem de firavă constituțional dar aflată într-un profund somn hipnotic, cu

ceafa pe spătarul unui scaun şi cu călcâiele pe spătarul altui scaun şi s-o las în această poziţie timp de un minut. Pulsul i se ridică treptat până la 90. Unul din studenţii mei, în acelaşi timp un excelent gimnast, a încercat zadarnic să reproducă experimentul prin încordarea conştientă a voinţei. El s-a prăbuşit imediat cu un puls de 120.

Când bătrânul cel înţelept a reuşit să mobilizeze în suficientă măsură forţele băiatului, a devenit posibilă şi receptarea sfatului cel bun. Cu alte cuvinte, situaţia nu a mai părut fără ieşire. El l-a sfătuit pe băiat să meargă mereu spre est, unde, peste şapte ani, va ajunge la muntele cel mare, ceea ce echivalează cu fericirea. Masivitatea şi înălţimea muntelui simbolizează personalitatea matură[1]. Forţele reunite produc siguranţă, care este cea mai bună garanţie a succesului[2]. Astfel, băiatului nu-i va mai lipsi nimic. „Ia traista mea cu pâine şi plosca mea", spuse bătrânul, „şi vei avea în fiecare zi atâta mâncare şi băutură cita vei vrea". De asemenea, i-a dat foaia sa de brusture care se putea transforma într-o barcă, dacă băiatul trebuia să traverseze o apă.

Bătrânul din basme pune de obicei întrebările referitoare la cine, de ce, de unde şi încotro[3] pentru ca astfel să declanşeze conştientizarea şi mobilizarea forţelor morale şi

---

[1] Întrucât muntele reprezintă scopul drumeţiei şi al ascensiunii, din punct de vedere psihologic el semnifică sinele.. *I Ching* descrie muntele drept scop: „Regele i-a arătat muntele de vest" (Hexagram nr. 17). La Honorius von Autun *(Speculum de mysteriis ecclesiae* în Minge P.L. CLXXII, p. 345) citim: „Montes patriarche et prophetae sunt" (Munţii sunt patriarchii şi profeţii). Richard von St. Victor spune „Vis videre Christum transfiguratum? Ascede în montem istum, disce cognoscere te ipsum" (Dacă vrei să-l vezi pe Cristos cel iluminat, urcă muntele autocunoaşterii). (B*enjamin minor în* Minge, P.L. CXCVI col. 53-56).

[2] În această privinţă trebuie – menţionată în mod special fenomenologia yoga.

[3] Afirmaţia poate fi documentată cu numeroase exemple: Spanische un portugiesiche Volksmărchen (Nr. 34: *Der weifie Papagei;* – Nr. 45: *Konigin Rose und der kleine Thomas);* Rus- sische Volksmărchen (Nr. 26: *Das Mărchen ohne Bande);* Marchen aus dem Balkan (Nr. 15 *Der Hart und drei Samovilen); Marchen aus Iran (Das Geheimnis des Eades Bâadgerd*); Nordische Volksmarchen I (Schweden Nr. 11: *Der Werwolf),* p. 231.

încă mai des el oferă mijloacele supranaturale necesare[1], adică neaşteptata şi improbabila apetență a succesului, care constituie atât la bine cât şi la rău, o particularitate a personalității unificate. Tot atât de necesară pare şi intervenția bătrânului, adică obiectivarea spontană a arhetipului, întrucât voința conştientă singură nu este capabilă să armonizeze personalitatea în aşa fel în cât să dobândească apetența neobişnuită a succesului. Pentru aceasta este nevoie, nu numai în basm, ci şi în viață, de obiectivarea arhetipului care linişteşte reacția pur afectivă printr-o serie de procese de confruntare şi realizare, prin intermediul cărora este evidențiat cu claritate *Cinele, Undele, Cumul, Pentru*-ceul. Astfel devine posibilă cunoaşterea situației de moment şi a scopului. Iluminarea, îndepărtarea confuziei destinale au adesea un aspect de-a dreptul miraculos, ceea ce este bine cunoscut psihoterapeutului.

Tendința bătrânului de a declanşa reflexia se exprimă şi sub forma cerinței ca mai întâi eroul să doarmă. Fetei care-şi caută frații dispăruți îi spune: „Odihneşte-te, că dimineața este mai înțeleaptă decât seara."[2] De asemenea, el are o viziune de ansamblu asupra situației neclare a eroului aflat în încurcătură sau cel puțin este în stare să obțină acele informații de care are nevoie în continuare. În acest scop apelează adesea la ajutorul animalelor, în special al păsărilor. Prințului care caută drumul spre împărăția cerească, pustnicul îi spune: „Locuiesc aici de trei sute de ani dar nimeni

---

[1] Fetei care-şi caută frații îi dă un ghem care se rostogoleşte în direcția lor (Finische und Estnische Volksmärchen, Nr. 83: *Die kompfenden Bruder,* p. 280). Prințului care caută imperiul ceresc îi dă o barcă fermecată care merge singură (Deutsche Marchen seit Grimm, *Die Eisernen Stiefel,* p. 381). Un alt dar este un flaut care face totul să danseze (Marchen aus dem Balkan, *Die zwolf Brocken)* sau sferă care arată drumul şi bagheta fermecată care face invizibil (Nordische Volksmarchen, Nr.18 Danmark: Die Prinzessin mit den zwolf Paar Goldschuhen. P. 97) sau clini fermecați (l.C., p. 287, Nr. 20, Schweden: *Die drei Bunde)* sau o carte cu învățătură secretă (Chinesische Volkmarchen, p. 248, Nr. 86 *Dschang Liang).*

[2] Finische und Estnische Volksmarchen Nr. 83 (Estland: *Die kampfenden Bruder),* p. 280.

nu m-a întrebat până acum unde se află împărăția cerească; nu ştiu unde este, dar deasupra, la celălalt etaj al casei, locuiesc tot felul de păsări, care ți-ar putea fi de folos."[1] Bătrânul ştie care drumuri duc la țintă şi i le arată eroului.[2] El avertizează asupra pericolelor viitoare şi oferă mijloacele adecvate de a le înfrunta. De pildă, îl învață pe băiatul care vrea să ia apă vie că leul care păzeşte izvorul are derutanta însuşire de a dormi cu ochii deschişi şi de a veghea cu ochii închişi; tânărului care vrea să meargă călare la un izvor fermecat pentru a lua de acolo băutură tămăduitoare pentru rege îi dă sfatul de a se apropia de apă doar în galop, pentru că izvorul e păzit de nişte vrăjitoare care prind cu lasoul pe oricine se apropie. [3] Pe prințesa care-şi caută iubitul transformat în vârcolac o sfătuieşte să facă un foc şi să aşeze deasupra un vas cu smoală. Apoi ea trebuie să arunce în smoală clocotindă iubitul ei crin alb iar când vine vârcolacul să-i răstoarne vasul în cap, ceea ce va risipi vraja.[4] Uneori bătrânul se distinge prin judecata sa critică, aşa cum se întâmpla în acel basm caucazian în care prințul cel mai tânăr trebuie să construiască pentru tatăl său o biserică perfectă, pentru a moşteni regatul. După ce a fost ridicată şi nimeni nu a reuşit să descopere vreun defect, apare un bătrân care spune: „Ah, ce biserică frumoasă ați clădit! Păcat că fundația este puțin strâmba!" Prințul porunceşte ca biserica să fie dărâmată şi construieşte una nouă. Dar şi de data asta bătrânul descoperă o greşeală şi aşa se întâmpla de trei ori.[5]

Bătrânul întruchipează deci pe de o parte cunoaştere, reflexie, înțelepciune şi intuiție, iar pe de altă parte calități

---

[1] Deutsche Marchen seit Grimm *(Die eisernen Stiejel),* p. 382. Într-un basm balcanic (15: *Der Birt und die drei Samovilen),* bătrânul este „țarul tuturor păsărilor. Acolo, informația este deținută de coțofană. Vezi şi misteriosul „domn al porumbarului" din nuvela lui Meyrink *Der Weise Dominikaner.*

[2] Marchen aus Iran *(Das Geheimnis des Bades Badgerd),* p. 152.

[3] Spanische Marchen Nr. 34 *(Der weifae Papagel),* p.. 158.

[4] Nordische Volksmarchen I, Nr. 11 (Schweden: *Der Werwolf),* p. 231

[5] Kaukasische Marchen, p. 35 şi urm.

morale, cum ar fi bunăvoința şi generozitatea, care probează îndeajuns natura sa „spirituală”. Întrucât arhetipul este un conținut autonom al inconştientului, basmul, care îndeobşte concretizează arhetipurile, figurează apariția bătrânului în vis aşa cum acesta, apare în visele moderne. Într-un basm balcanic, bătrânul îi apare eroului în vis, când acesta se afla în încurcătură şi-l sfătuieşte cum poate face față problemelor insolubile care-i stau în față.[1] Relația sa cu inconştientul este pusă în evidență de numele de „rege al pădurii” pe care-l poartă într-un basm rusesc.[2] Din buşteanul pe care se aşezase țăranul să se odihnească îşi face apariția un omuleț „plin de zbârcituri şi cu o barbă verde care îi atârna până la genunchi”. „Cine eşti tu?” întrebă țăranul. „Sunt regele pădurii, Och”, răspunse omulețul. Țăranul îi dădu pe fiul său cel dezordonat drept ucenic. „Iar omulețul plecă cu el şi-l conduse în lumea de sub pământ, unde-l găzdui într-o colibă verde… În colibă totul era, verde: pereții erau verzi, ca şi lavițele; nevasta Iui Och şi copii săi erau şi ei verzi, pe scurt – totul, totul. Naiadele care slujeau în casă erau verzi ca virnanțul. Chiar şi mâncarea era verde. Regele pădurii este zugrăvit aici ca o zeitate a vegetației care, pe de o parte, stăpâneşte pădurea, iar pe de altă parte are, datorită naiadelor, relații cu imperiul apelor, ceea ce indică clar apartenența sa la inconştient, simbolizat frecvent atât prin pădure cât şi prin apă.

Apariția bătrânului ca pitic indică de asemenea apartenența la inconştient. În basmul despre prințesa care-şi caută iubitul se spune: „Se înnopta. Întunericul se lăsa iar stelele se ridicau pe cer. Prințesa şedea în acelaşi loc şi plângea. Pe când se afla adâncită în gânduri auzi o voce care-i dădu bună seara. «De ce stai aici atât de singură şi de tristă?» mai auzi. Sări ca arsă, plină de spaimă, şi nu fără motiv. Însă

[1] Balkanmarchen *(Die Lubi und die Schone der Erde),* p.
[2] Russische Marchen *(Och),* p. 30 şi urm.

când se uită în jur văzu doar un omuleț bătrân care înclina capul în direcția sa, salutând-o prietenos**”.** Într-un basm elvețian, fiul de țăran, care voia să-i ducă fiicei regelui un coş plin cu mere, întâlni *„es chlis isigs Manndle, das frogtene, was er do e dem Chratte haig?”* într-un alt loc, „Manndle” are „es isigs Chlaidle an”.[1] Prin *„isig”* trebuie să înțelegem desigur *„de fier”,* ceea ce este mai plauzibil decât *„de ghiață”.* În ultimul caz, citatul ar fi trebuit să sune: *„es Chlaidli vo Is”.* Este adevărat că există omuleți de gheață, dar există şi omuleți de metal. Cunosc un vis modern în care a apărut un omuleț de metal negru, momentul ales fiind unul de cotitură, aşa cum se întâmpla şi în basmul acesta despre Hans cel prost, care era pe punctul de a se căsători cu o prințesă.

Într-o serie de viziuni moderne, bătrânul înțelept, care apare de mai multe ori, are o dată mărime normală, când se conturează pe fundul unui crater înconjurat de stânci înalte, iar altă dată, dimensiuni foarte reduse, când se află pe vârful unui munte, în mijlocul unei stâncării joase. Acelaşi motiv îl întâlnim şi la Goethe, în basmul despre prințesa piticilor care poate locui într-o casetă.[2] Din aceeaşi categorie fac parte anthroparion, omulețul de plumb din vizunea lui Zosimos,[3] omuleții metalici din mine, dactilii cei iscusiți ai antichității, homunculii alchimiştilor, gnomii, brownies scoțieni etc... M-am convins de „realitatea” unor atari reprezentări; cu prilejul unui grav accident de mină, când doi participanți ajunşi la suprafață după catastrofă au avut viziunea colectivă a unui omuleț cu glugă, care, ieşit din crăpăturile inaccesibile ale peretelui ghețarului, l-a traversat, aruncându-i pe amândoi într-o panică cumplită. Am întâlnit adesea motive care mi-au lăsat impresia că neconştientul ar reprezenta lumea mărimilor

---

[1] Este vorba de basmul *Der Vogel Greif,* Nr. 84 din culegerea *Kinder und Hausmarchen* alcătuită de frații Grimm, II, p. 29 şi urm... Textul abundă în greşeli fonetice.

[2] *Die neue Melusine,* Marchen

[3] Vezi studiul meu *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*

infinitezimale. Din perspectivă raționalistă, aceasta ar putea fi derivată din sentimentul obscur că în cazul unor astfel de viziuni avem de a face cu ceva endopsihic, conchizându-se că, în fond, lucrul trebuie să fie foarte mic pentru a-şi găsi loc în cap. Nu împărtăşesc asemenea presupuneri „raționaliste", deşi nu pot susține că sunt întotdeauna alături de adevăr. Mai plauzibilă mi se pare ipoteza că înclinația spre diminutivare, pe de o parte şi cea spre mărire nemăsurată (uriaşi!), pe de altă parte sunt asociate surprinzătoarei nesiguranțe a noțiunii de spațiu şi timp la nivelul inconştientului.[1] Sentimentul uman al mărimii, din care se alimentează conceptul nostru rațional despre mare şi mic este subiectiv, fiind lipsit de valabilitate nu numai în domeniul fenomenelor fizice, ci şi în acela al inconştientului colectiv, care se află dincolo de câmpul de acțiune al specificului uman. Atman este „mai mic decât mic" şi mai mare decât mare, el are mărimea unui deget, dar „acoperă lumea pretutindeni într-un strat gros de două palme"[2].Iar cabiriile sunt, după Goethe, *„mici la stat, dar mari ca putere"*[3]. Tot astfel, arhetipul bătrânului înțelept este extrem de mic, aproape insesizabil, dar deține o forță care poate modifica destine, cum se poate constata dacă se merge la rădăcina lucrurilor. Arhetipurile, ca şi lumea atomului, demonstrează că cu cât experimentul cercetătorului pătrunde mai adinc în microcosmos, cu atât energiile înlănțuite acolo sunt mai distrugătoare. Nu numai cercetarea fizică a arătat că infinitezimalul are efecte majore, ci şi cercetarea psihologică. De câte ori, în momentele critice ale vieții, nu depinde totul de un aparent nimic!

Anumite basme primitive dau expresie naturii iluminatorii a arhetipului nostru, identificându-l pe bătrân cu soarele. El duce cu sine o făclie pe care o foloseşte pentru a coace un

---

[1] Într-un basm siberian (Nr. 13, p. 62, *Der in Stein verwandelte Mann)* bătrânul apare ca o făptură albă, de proporții uriaşe.

[2] Vezi şi studiul meu *Zur psychologie des Kindarchetypus.*

[3] *Faust,* 2, Teil, *Kabirienszene.*

dovleac. Când a terminat de mâncat ia din nou focul cu sine, ceea ce îi determină pe oameni să i-l fure.[1] Într-un basm nordamerican, bătrânul apare ca un vraci care deține focul.[2] Spiritul se manifestă că foc, aşa cum ştim din Vechiul Testament şi din misterul rusaliilor.

Pe lingă isteține, înțelepciune şi cunoaştere, bătrânul este caracterizat, aşa cum; am amintit, şi de calități morale; mai mult, el pune la încercare tăria morală a oamenilor şi condiționează darurile sale de rezultatul acestei probe. Un exemplu deosebit de clar ne este oferit de basmul estonian despre fiica bună şi fiica vitregă.[3] Ultima este o fată orfană, foarte ascultătoare şi ordonată. La începutul povestirii, îi scapă furca de tors în fântână. Sare după ea, nu se îneacă şi ajunge în țara magică unde întâlneşte o vacă, un berbec şi un măr cărora le îndeplineşte rugămințile. Apoi dă peste o odaie de baie, unde se află un bătrân murdar care o roagă să-l spele. Între cei doi are loc următoarea discuție: bătrânul: „Fată frumoasă, fată frumoasă! Spală-mă, că nu mă mai pot suporta atât de murdar!" Fata: „Cu ce să încălzesc soba?" Bătrânul „Adună buşteni şi găinaț de cioară şi fă focul cu ele." Însă ea aduce vreascuri şi întreabă: „De unde să iau apă?" Bătrânul răspunde: „Sub lojniță stă o iapă albă. Adună-i urina într-un ciubăr!" Însă fața aduce apă curată. „De unde să iau o măturică de baie?" „Taie coada iepii celei albe şi fă din ea o măturică de baie!" însă ea face una din ramuri de mesteacăn. „De unde să iau săpun?" „Ia o piatră din pardoseală şi freacă-mă cu ea!" însă ea aduce săpun din sat şi-l spală pe bătrân. Ca răsplată bătrânul îi dă un sipet plin cu aur şi cu pietre prețioase. Cealaltă fată este, fireşte, invidioasă, îşi aruncă şi ea furca de tors în fântână, dar o găseşte imediat. Merge totuşi

---

[1] Indianermarchen aus Sudamerika, p. 285 *(Das Ende der Welt und der Feuer Diebstahl).*

[2] Indianermarchen aus Nordamerika, p. 74 *(Geschichien von Manabusch: Der Feuerdiebstahl).*

[3] Nr. 35: *Der Lohn der Stieftochter und der Hausochter,* p. 192 şi urm…

mai departe şi face totul pe dos. Răsplata este şi ea corespunzătoare. Motivul este atât de frecvent încât alte ilustrări sunt inutile.

Superioritatea şi generozitatea bătrânului îl plasează în proximitatea divinității. În basmul *Soldatul şi prințesa neagră*[1] se povesteşte cum în fiecare noapte prințesa blestemată iese din sicriul ei de fier şi-l ademeneşte pe soldatul care păzeşte mormântul şi apoi îl mănâncă. Unul din soldații care urma să facă de gardă se hotărăşte să fugă. „Iar când se înseră, soldatul se îndepărtă pe furiş, străbătu munți şi câmpii şi ajunse la o pajişte frumoasă. Dintr-o dată în fața sa apăru un omuleț cu o lungă barbă sură, care era chiar bunul nostru Dumnezeu, plecat în lume să stârpească răul pe care îl făcea diavolul în fiecare noapte. «încotro?» îl întrebă omulețul cel sur şi se arătă doritor să-l însoțească. Şi văzând soldatul că bătrânelul este atât de binevoitor îi mărturisi că a fugit şi de ce a fugit." Urmează, ca de obicei, sfatul ceh bun. În această povestire, bătrânul este identificat în mod naiv cu Dumnezeu însuşi, aşa cum alchimistul englez Sir George Ripley îl numeşte pe „bătrânul rege" „antiquus dierum."[2]

Toate arhetipurile au o latură pozitivă, luminoasă, favorabilă, care tinde spre înalt şi o alta, în parte negativă şi defavorabilă, în poarte doar htonică; deci neutră, care tinde în jos. Arhetipul spiritului nu face excepție de la regulă. Chiar înfățişarea sa de pitic indică o diminutivare limitativă, sens pe care îl are şi naturalitatea unei zeități a vegetației venită din lumea subpământeană. Într-un basm balcanic, bătrânul apare diminuat, în măsura în care şi-a pierdut un ochi.[3] *„Vilele"* – un fel de duhuri rele înaripate – i l-au scos iar eroul trebuie să se îngrijească pentru că ele să i-l pună la loc. Prin urmare, bătrânul a pierdut o parte din lumină vederii, adică o parte din iluminarea şi clarviziunea sa, răpită de demonica

[1] Deutsche Marchen seit Grimm, p. 189 şi urm.
[2] *Der Alte der Tage.* În a sa *Cantilena.*
[3] Balkanmarehen, Nr. 36: *Der Konig und seine drei Sohne.*

lume a întunericului. Diminuarea sa prin atingerea lumii întunericului aminteşte de soarta lui Osiris, care şi-a pierdut unicul ochi privind un porc negru, adică pe Seth sau de cea a lui Wotan care şi-a sacrificat ochiul la izvorul lui Mimir. În mod semnificativ, bătrânul din basmul nostru călăreşte un țap, ceea ce arată că el însuşi are o latură întunecată. Într-un basm siberian, bătrânul apare ca un moşneag cu un singur picior, cu o singură mină şi cu un singur ochi, care trezeşte un mort cu un toiag de fier. Pe parcursul poveştii el este omorât din greşeală de cel de mai multe ori reînviat, care astfel îşi distruge fericirea. Basmul este intitulat *Bătrânul cu o singură jumătate* şi, în fapt, „diminuarea sa provine din aceea că într-un fel trăieşte doar cu jumătate de trup. Cealaltă jumătate este invizibilă şi apare în basm ca un ucigaş care vrea să-l piardă pe erou. În cele din urmă, eroul reuşeşte să-l omoare pe cel care l-a ucis de mai multe ori. Cuprins de furie, el ia şi viața bătrânului cu o singură jumătate, ceea ce indică identitatea celor omorâți. Prin urmare, bătrânul ar putea fi şi contrariul său, dătător de viață dar şi ucigaş – „ad utrumque peritus",[1] aşa cum se spune despre Hermes.

Dacă aşa stau lucrurile, atunci din motive euristice, precum şi din alte motive este recomandabil ca acolo unde bătrânul apare ca „modest" sau „binevoitor" să ne uităm cu atenție în jur. În legătură cu basmul estonian amintit la început despre băiatul care a pierdut vaca se poate naşte bănuiala că bătrânul apărut în momentul oportun şi dispus să ajute este cel care mai înainte a furat vaca pentru a-i oferi protejatului său un motiv solid de a fugi în lume. Experiența cotidiană ne arată că presupunerea noastră este corectă căci adesea cunoaşterea superioară dar subliminală pune la cale cele mai neplăcute incidente pentru a-l înspăimânta pe August cel prost care este eul conştient şi a-l aduce pe drumul adevărat, pe care, datorită prostiei, nu l-ar fi găsit niciodată

[1] Prudentius, *Contra Symmachum,* vezi Rahner *Die seelenheilende Blume,* p. 182.

singur. Dacă orfanul nostru ar fi bănuit că bătrânul este cel care i-a furat vaca, l-ar fi privit ca pe un gnom răutăcios sau ca pe un demon. Bătrânul este caracterizat deci de o latură negativă, aşa cum şamanul primitivilor apare, pe de o parte, ca vindecător iar pe de altă parte ca un temut otrăvitor, însuşi cuvântul **φάρμακου** însemnând atât medicament cât şi otravă. În sfârşit, otrava poate juca în realitate ambele funcţii.

Ambivalența bătrânului, care-l apropie de zâne, este ilustrată de figură extrem de instructivă a lui Merlin. Şi dacă în anumite cazuri el poate părea a fi însăşi întruchiparea binelui, în altele îmbracă hainele răului. Atunci el devine vrăjitorul cel rău care face răul ele dragul răului. Într-un basm siberian,[1] bătrânul este un spirit rău care „duce pe cap două lacuri în care înoată două rațe. El se hrăneşte cu carne de om. Basmul ne spune că eroul şi oamenii săi s-au dus la o petrecere în satul vecin şi şi-au lăsat câinii acasă.. Însă aceştia au hotărât conform proverbului „când pisica nu-i acasă şoarecii joacă pe masa" – să facă şi ei o petrecere. În momentul culminant s-au repezit asupra proviziilor de carne şi le-au devorat. Când s-au întors acasă şi au văzut pagubă, oamenii au alungat câinii, care s-au refugiat în pădure. „Creatorul îi spuse lui Ememqut, eroul basmului: «Du-te cu nevasta ta şi caută câinii!» „Pe drum, eroul este surprins de un viscol înfricoşător şi se adăposteşte în casa spiritului rău. Urmează apoi cunoscuta scenă a diavolului păcălit. Tatăl lui Ememqut se numeşte „creatorul." dar tatăl celui din urmă, „de sine însuşi creatul, pentru că şi-a fost sieşi creator. Deşi nicăieri în basm nu se spune că bătrânul cu două, lacuri pe cap i-ar fi ademenit pe erou şi pe nevasta sa pentru a avea cu ce să-şi potolească foamea, totuşi putem presupune că un spirit a pus stăpânire pe câini, i-a determinat să petreacă asemeni oamenilor, pentru ca apoi, contrar obiceiului lor, să fugă în

[1] Nr. 36, *Die Hunde des Schopfers.*

pădure, unde vor trebui căutați de Ememqut. Viscolul, care-l sileşte pe ei ou să se refugieze în casa spiritului rău, _ nu pare nici el întâmplător. Sfătuitorul este în acest basm creatorul, fiul de sine însuşi creatului, ceea ce dă naştere unei probleme foarte complicate, a cărei rezolvare preferăm să o lăsăm în seama teologilor siberieni.

Într-un basm balcanic, bătrânul îi dă țarinei fără copii să mănânce un măr, după care ea rămâne însărcinată, şi naşte un copil, al cărui naş este, prin înțelegerea inițială, însuşi bătrânul. Copilul este însă un drac de băiat care-i bate pe toți ceilalți copii şi omoară vitele păstorilor. Timp de zece ani băiatul n-a fost botezat. Bătrânul apare, îi înfige un cuțit în picior şi-l numeşte „prințul cuțit". Fiul doreşte apoi să plece în lume, ceea ce tatăl, după o lungă ezitare, îi permite. De cuțitul înfipt în picior depinde viața sa: dacă îl scoate altcineva, moare; dacă şi-l scoate singur trăieşte. În cele din urmă cuțitul devine fatal pentru el, o bătrână vrăjitoare smulgându-i în timpul somnului. Eroul moare dar este readus la viață de cei doi prieteni pe care şi-i făcuse.[1] Aici bătrânul este într-adevăr benefic, dar totodată creatorul unui destin ambiguu, care ar fi putut foarte bine să evolueze spre rău. Răul se manifestă clar şi de timpuriu în caracterul violent al tânărului.

Tot într-un basm balcanic întâlnim o variantă demnă de atenție a motivului nostru. Un rege îşi caută sora răpită de un străin. Pe drum se opreşte la coliba unei femei bătrâne, care-l avertizează că nu trebuie să-şi continue căutarea. Un pom încărcat cu fructe, care se retrage mereu din fața sa, îl îndepărtează de colibă. Când în cele din urmă se opreşte, din coroana sa coboară un bătrân. Îl găzduieşte pe rege şi-l conduce în târgul unde locuia sora sa, devenită soția bătrânului. Ea îi spune regelui că soțul ei este un spirit rău, care-l va ucide. Şi într-adevăr, după trei zile, regele dispare. Fratele său mai tânăr pleacă la rându-i să-l caute şi omoară

[1] *Balkanmarchen,* nr. 9, *Die Taten des Zarensohnes und seiner beiden Gefahrten.*

spiritul cel rău transformat în balaur. Prin aceasta este risipită vraja şi în locul spiritului apare Un bărbat tânăr şi frumos care se căsătoreşte cu sora regelui. Bătrânul, care la început apare ca, zeitate a vegetației, se află într-o evidentă relație cu sora. El este un ucigaş. Într-un episod intercalat este învinuit că a vrăjit un oraş întreg, locuitorii, devenind de „fier", adică imobili, rigizi şi tăcuți.[1] De asemenea, el o ține captivă pe sora regelui şi nu o mai lasă să se întoarcă la rudele ei. Astfel ne este sugerat faptul că sora este posedată de Animus. Bătrânul este conceput deci ca Animus-ul sorei. Felul în care regele este implicat în posedarea de care suferă sora sa, căutarea acesteia ne arată ea ea reprezintă Anima fratelui. Prin urmare, arhetipul, destinal s-a înstăpânit mai întâi asupra Animei regelui, silindu-l să plece în căutarea farmecului vieții, a „bunului de preț greu de atins", ceea ce-l transformă în. Erou mitic,. Adică. În personalitate superioară – o expresie a sinelui său. Aici bătrânul acționează exclusiv ca răufăcător şi trebuie înlăturat cu forța, pentru ca. Apoi să reapară ca soț al sorei - Anima, de fapt ca mire al sufletului, celebrând incestul sfânt că simbol al unirii contrariilor. Această frecvență şi îndrăzneață *enatriodromie* înseamnă nu numai întinerirea şi transformarea bătrânului; ea sugerează o intimă relație secretă între bine şi rău.

În basmul amintit, arhetipul bătrânului apare deci sub chipul răufăcătorului, angajat în transformările şi peripețiile procesului individuației, care evoluează spre hierosgamos. În basmul rusesc despre regele pădurii, evoluția are sensul invers. La început, regele pădurii se arată binevoitor şi generos, dar apoi nu mai vrea să-l ajute pe sărmanul băiat, aşa încât evenimentele principale ale povestirii se reduc la diferitele încercări ale tânărului de a scăpa din ghearele vrăjitorului. Locul căutării este luat de fugă, care pare să aducă aceleaşi beneficii ca aventurile cele mai periculoase,

[1] Nr, 35, Der *Schwiegersohn aus der Fremde.*

căci la sfârşit eroul o ia de soție pe fiica regelui iar Vrăjitorul trebuie să se mulțumească cu rolul diavolului păcălit.

D) *Simboluri teriomorfe ale spiritului în basm*

Descrierea arhetipului nostru nu ar fi completă dacă nu am lua în considerare o modalitate particulară de manifestare, şi anume cea teriomorfă. Aceasta se încadrează în teriomorfismul zeilor şi al demonilor şi are aceeaşi semnificație psihologică. Întruchiparea animală arată că funcțiile şi conținuturile respective se află încă în domeniul extrauman, cu alte cuvinte dincolo de conştiința umană. De aceea ele participă la demonicul suprauman, pe de o parte şi la animalicul subuman, pe de altă parte. Însă această distincție este valabilă doar în planul conştiinței, unde corespunde unei cerințe a gândirii. Logica spune: *„Tertium non datur”,* cu alte cuvinte nu putem gândi contrariile în unitatea lor. Prin urmare, suprimarea unei antinomii poate fi pentru noi doar un postulat. Pentru inconştient lucrurile stau cu totul altfel, conținuturile lui fiind în sine paradoxale sau antinomice, inclusiv categoria existenței. Dacă cineva care nu deține cunoştințe psihologice vrea să-şi facă o imagine despre acest aspect este recomandabil să studieze misticii creştini sau filosofia indiană. Acolo va găsi influențele cele mai pregnante ale *antinomomicii* inconştientului.

Deşi în basmele analizate până acum bătrânul a avut o înfățişare umană şi un comportament uman, totuşi aptitudinile, sale vrăjitoreşti, precum şi superioritatea sa spirituală indică o dimensiune extraumană – supra sau subumană – atât în bine cât şi în rău. Aspectul teriomorf nu înseamnă nici pentru primitiv, nici pentru inconştient o diminuare valorică, căci într-o anumită privință animalul este superior omului. El nu s-a încurcat încă în conştiința sa, nu a opus încă nici uneia din forțele care-l animă un eu îndărătnic, ci împlineşte aproape fără rest impulsurile interioare. Dacă

animalul ar fi conştient, el ar fi mai smerit decât omul. Legenda despre păcatul originar conține o învățătură profundă; ea este expresia sentimentului obscur că emanciparea eu-lui conştient reprezintă un fapt luciferic. De la începuturile ei, istoria universală constă în confruntarea dintre sentimentul de inferioritate şi supraevaluarea de sine a omului. Înțelepciunea caută linia de mijloc şi ispăşeşte această cutezanță prin primejdioasa înrudire cu demonul sau animalul, fiind adesea interpretată greşit în plan moral.

Adesea întâlnim în basme motivul animalelor care ajută eroului. Acestea se comportă şi vorbesc asemeni oamenilor şi dau dovadă de o înțelepciune care o depăşeşte chiar pe cea a omului. În astfel de cazuri se poate afirma cu îndreptățire că arhetipul spiritului este exprimat teriomorf. Într-un basm german[1] se povesteşte cum tânărul care-şi căuta prințesa dispărută întâlneşte un lup care-i vorbeşte: „Nu te teme şi spune-mi încotro te duci". Tânărul îi povesteşte necazul său iar lupul îi dăruieşte un fir din blană sa cu ajutorul căruia îl poate chema ori de câte ori este nevoie. Acest episod se desfăşoară exact la fel cu întâlnirea cu bătrânul. În aceeaşi povestire se manifestă şi latura negativă a arhetipului. Pentru ilustrare voi reproduce în continuare în mod rezumativ basmul.

Pe când păzea porci în pădure, tânărul descoperea un copac uriaş ale cărui ramuri se pierdeau în nori. „Cum s-o vedea lumea privită din vârful lui?" se întreabă tânărul. Apoi se urcă în copac, fără a ajunge la ramuri în prima zi. Pentru că se întuneca a trebuit să înnopteze pe ciotul unei ramuri. A doua zi a continuat să se cațere şi spre prânz a ajuns la coroană. De abia pe seară a ajuns la un sat clădit între ramuri. Locuitorii satului îi oferă găzduire peste noapte. În dimineața următoare se cațără mai departe. Spre prânz ajunge la un castel unde locuia o fecioară. Aici află că mai sus nu se poate

[1] *Die Prinzessin auf dem Baum* (Deutsche Marchen seit Grimm).

merge. Fata este fiica unui rege pe care a răpit-o un vrăjitor. Tânărul rămâne în castel unde i se permite să intre în toate camerele cu excepția uneia. Însă curiozitatea. Se dovedeşte a fi irezistibilă: el intră în cameră şi găseşte acolo un corb, fixat pe perete cu trei cuie, dintre care unul îi străpunge gâtul iar celelalte două, aripile. Corbul se plânge de sete iar tânărul, milos îi dă să bea. La fiecare înghițitură cădea câte un cui. La a treia înghițitură, corbul este liber şi zboară pe fereastră, Când prințesa aude de cele întâmplate, îi spune înspăimântată: „Acesta era diavolul care m-a vrăjit… acum mă va lua şi pe mine!" Şi într-adevăr, nu după mult timp, dispăru şi ea.

Tânărul începe s-o caute şi întâlneşte pe drum, aşa cum am arătat mai sus, lupul. Apoi va întâlni un urs şi un leu, care de asemenea îi vor da un fir din blană lor. Pe deasupra, leul îi dezvăluie că prințesa este reținută în apropiere, într-o cabană de vânătoare. Tânărul ajunge la prințesă dar află că nu o poate răpi pentru că vânătorul are un cal alb cu trei picioare atoateştiutor care-l va avertiza. Totuşi, tânărul încearcă să fugă cu prințesa. Vânătorul îi prinde, dar îl lasă pe tânăr să plece deoarece şi acesta îi salvase viața pe când era corb. Pe când vânătorul se afla în pădure, tânărul se strecoară din nou în cabană şi o convinge pe prințesă să afle cum şi-a obținut vânătorul calul cel isteț. Prințesa îl iscodeşte pe vânător care-i povesteşte, în timpul nopții, că în apropiere locuieşte o vrăjitoare care creşte cai fermecați. Cel care reuşeşte să păzească mânjii timp de trei zile poate să-şi aleagă un cal din herghelie. Mai înainte, vrăjitoarea nu-i dăduse însă niciun miel. Lupii l-au urmărit şi au reuşit, la trecerea graniței, să-i smulgă bălanului său un picior. De aceea are el doar trei picioare. Tânărul, care se afla ascuns sub pat, a auzit totul.

Chiar a doua zi, tânărul se tocmeşte la vrăjitoare cu condiția să-i dea nu numai calul pe care şi-l va alege, ci şi cei doisprezece miei. Vrăjitoarea porunceşte mânjilor să fugă iar tânărului îi dă drept băutură rachiu, pentru a-l adormi.

Tânărul îl bea, adoarme iar mânjii fug în pădure. În prima, zi, eroul îi adună cu ajutorul lupului iar în cea de a doua şi a treia, cu ajutorul ursului şi al leului. Acum tânărul îşi poate pretinde răsplata. Fiica cea mică a vrăjitoarei îi dezvăluie care este calul mamei sale, fireşte cel mai bun cal, de asemenea un cal alb. Tânărul îl va pretinde şi obține pe acesta. Însă de îndată ce-l scoate din grajd, vrăjitoarea îi găureşte copitele şi-i suge măduva din oase. Apoi pregăteşte din măduvă o prăjitură pe care i-o dă tinărului pe drum. Calul s-a transformat într-o mârțoagă, însă tânărul îi dă să mănânce prăjitura şi-şi recapătă imediat torțele. Calul şi stăpânul său părăsesc nevătămați pădurea, după ce au fost liniştiți cei doisprezece lupi cu cei doisprezece miei. Tânărul o răpeşte din nou pe prințesă şi pleacă amândoi pe calul fermecat. Bălanul vânătorului îşi avertizează stăpânul şi fugarii sunt repede ajunşi pentru că bălanul cu patru picioare refuză să alerge. Când vânătorul este aproape, bălanul cu patru picioare îi strigă celui cu trei picioare: „Surioară, trânteşte-l!" Vrăjitorul este trântit şi călcat în picioare de cei doi cai. Tânărul o aşează pe prințesă pe calul alb cu trei picioare şi astfel se îndreaptă ei spre regatul tatălui fetei unde se vor căsători. Calul alb cu patru picioare îl roagă pe tânăr să reteze capul său şi al surorii sale, cei doi prefăcându-se într-un prinț impunător şi într-o prea frumoasă prințesă, care după un timp au plecat „în regatul lor". Ei fuseseră cândva prefăcuți în cai de către vânător.

Nu numai simbolul teriomorf al spiritului este interesat în acest basm, ci şi faptul că funcția cunoaşterii şi a intuiției sunt reprezentate printr-un animal de călărie. Acesta înseamnă că spiritul poate fi proprietate. Astfel, bălanul cu trei picioare este proprietatea vânătorului demonic iar cel cu patru picioare a vrăjitoarei, mai întâi. Aici spiritul este, pe de o parte, funcție, care asemeni unui obiect îşi poate schimba posesorul iar pe de altă parte subiect autonom (vrăjitorul că proprietar al calului). Eliberând calul alb cu patru picioare din mâinile vrăjitoarei,

tânărul eliberează un spirit sau un gând de dominația inconştientului. Vrăjitoarea înseamnă aici, ca şi în alte locuri, mater natura, respectiv starea originară, aşa-zis „matriarhală" a inconştientului, ceea ce indică o structură psihică în care inconştientului i se opune doar o conştiință slabă şi lipsită de autonomie. Calul alb cu patru picioare se dovedeşte superior celui eu trei picioare, întrucât îi poate porunci. Deoarece quaternitatea este un simbol al totalității iar totalitatea joacă un rol important în lumea de imagini a inconştientului,[1] victoria primului asupra ultimului ne. Apare ca firească. Însă ce semnificație are opoziția dintre triadă şi quaternitate, cu alte cuvinte ce înseamnă triada față de totalitate? Problema amintită se numeşte în alchimie *axioma Mamei,* însoțind această filosofie mai bine de un mileniu, pentru ea în cele din urmă să mai fie reluată o. Dată în *Faust* (scena cabiriilor). Forma sa literară cea mai timpurie o găsim în cuvintele introductive la *Timaios,* amintit şi de Goethe.[2] La alchimişti, triadei divine îi corespunde fără echivoc o triadă inferioară, htonică (diavolul cu trei capete la Dante). Aceasta constă într-un principiu a cărui simbolică trădează înrudirea cu răul, deşi nu este obligatoriu ca ea să exprime doar răul. Mai curând, totul indică faptul că râul, respectiv simbolul său familiar, aparține familiei acelor figuri care descriu întunecatul, nocturnul, inferiorul, htonicul. Inferiorul se raportează, în această simbolică, la superior ca o corespondență opusă[3], cu alte cuvinte, el este conceput, asemeni superiorului, că triadă. Trei ca număr masculin este aici în mod logic subordonat

---

[1] Privitor la quaternitate recomand lucrările mele mai vechi, în special *Psycholcgie und Religion* şi *Psychologie und Alchemie.*

[2] Cea mai veche prezentare a problemei pe care o cunosc este cea a celor patru fii ai lui Horus, dintre care trei apar uneori cu capete de animal iar altul cu cap de om. Din punct de vedere cronologic, la aceasta se adaugă viziunea lui Ezechiel a celor patru figuri, care reapar sub forma celor patru atribute ale evangheliştilor. După cum se ştie, trei sunt cu cap de animal iar unui are cap de om (îngerul).

[3] În *Tabula Smaragdina* întâlnim propoziția: „Quod est inferius, est sicut quod est superius", p. 2.

vânătorului celui rău, pe care îl putem înțelege din perspectiva alchimică drept o triadă inferioară. Patru, ca număr feminin, este însă atribuit bătrânei. Ambii cai sunt animale fermecate, care vorbesc şi deţin cunoştinţe şi reprezintă de aceea spiritul inconştient, subordonat într-un caz vrăjitorului iar în celălalt vrăjitoarei.

Relația dintre triadă şi quaternitate este mai întâi aceea a opoziției masculin-feminin; apoi, quaternitatea este un simbol al totalității, nu şi triada. Aceasta trimite, conform alchimiei, la o opoziție, întrucât o triadă presupune întotdeauna o alta, aşa cum lumina presupune întunericul, binele răul, superiorul inferiorul. Opoziția implică din punct de vedere energetic un potențial, iar unde există un potențial, acolo există posibilitatea unei desfăşurări, căci tensiunea creată de opoziții tinde spre descărcare. Dacă ne reprezentăm quaternitatea ca pătrat şi-l împărțim pe acesta printr-o diagonală în două jumătăți, atunci iau naştere două triunghiuri, ale căror vârfuri sunt îndreptate în direcții opuse. De aceea s-ar putea spune metaforic: dacă împărțim totalitatea simbolizată prin quaternitate în două părți egale, atunci se nasc două triade orientate în direcții opuse. Aşa cum această reflexie simplă derivă triada din quaternitate, tot astfel vânătorul îi explică prințesei că bălanul său a avut la început patru picioare, un picior fiindu-i smuls de cei doisprezece lupi. Faptul de a avea trei picioare se datorează deci unui accident petrecut în momentul în care calul era pe punctul de a părăsi imperiul mumei celei întunecate. În limbaj psihologic, aceasta înseamnă că atunci când totalitatea inconştientă a devenit manifestă, pătrunzând în sfera conştiinței, unul din cele patru elemente rămâne în urmă, reținut de horror vacui a inconştientului. Astfel ia ființă o triadă căreia îi corespunde, aşa cum ştim nu din basme ci din istoria simbolurilor, o triadă opusă[1], ceea ce înseamnă că apare un conflict. Şi aici ne-am

[1] Vezi *Psychologie und Alchemie*; pentru detalii, *Der Geist Mercurius.*

putea întreba împreună cu Socrato: „Unu, doi, trei – însă „al patrulea, dragul meu Timaios, din cei care ieri au fost oaspeți iar astăzi gazde, unde a rămas el oare?”[1] El a rămas în imperiul mumei celei întunecate, reținut de nesațul de lup al inconştientului, care nu abandonează nimic dacă nu i se oferă în schimb o ofrandă corespunzătoare.

Vânătorul, respectiv bătrânul vrăjitor şi vrăjitoarea corespund imaginilor negative ale părinților din lumea magică a inconştientului. În basm, vânătorul apare mai întâi sub forma unui corb. El a răpit-o pe prințesă şi o ține prizonieră. Prințesa îl numeşte „diavol”. Însă el însuşi se află, în mod surprinzător, închis într-o cameră interzisă a castelului, unde este țintuit cu trei cuie de perete, cu alte cuvinte ca şi *crucificat.* El este prizonier, ca orice paznic de prizonieri şi blestemat ca oricine blesteamă. Închisoarea ambilor este un castel vrăjit aflat în vârful unui copac uriaş, probabil copacul lumii. Prințesa aparține lumii de sus, din apropierea soarelui. Deoarece este ținută prizonieră în copacul lumii, ea este un fel de anima mundi, care a ajuns în puterea întunericului. Acestuia, captura pare să nu-i priască, răpitorul fiind el însuşi crucificat, şi anume cu trei cuie. Crucificarea înseamnă evident o chinuitoare dependență şi suspendare, pedeapsă celor temerari care au îndrăznit să se aventureze în sfera principiului opus ca un Prometeu, ceea ce corbul, care este identic cu vânătorul, a şi făptuit. El a furat din luminoasa lume de sus un suflet prețios, faptă care atrage după sine ca pedeapsă țintuirea la perete în vârful celest al copacului lumii. Instrumentul de proscriere specific basmului este triada cuielor. Deşi basmul nu ne spune cine a țintuit corbul, s-ar părea că a fost vorba de un blestem triadic.

Tânărul erou care s-a cățărat în copacul lumii şi a pătruns în castelul fermecat, unde o va elibera pe prințesă, are voie să intre în toate camerele cu excepția uneia, cea în care se află

[1] Acest pasaj obscur a fost atribuit. Unei „ciudate toane” a lui Platon.

corbul.[1] Aşa cum este interzis de a mânca din pomul paradisac, tot astfel nu se poate intra în respectiva cameră, ceea ce până la urmă se va întâmpla, căci nimic nu trezeşte interesul ca o interdicție, despre care se poate spune că este calea cea mai sigură spre nesupunere. În mod evident, intenția secretă care-l animă pe erou nu este atât *cea de a o elibera pe prințesă, ci mai curând cea de a-l elibera pe corb.* De îndată ce-l vede pe erou, corbul începe să țipe jalnic şi să se plângă de sete[2] iar tânărul, cuprins de milă, îl înviorează nu cu isop şi oțet ci cu apă proaspătă, ceea ce duce la imediata desprindere a cuielor, permițându-i corbului să zboare pe fereastră. Astfel, spiritul rău este pus în libertate, se transformă în vânător, o răpeşte pentru a doua oară pe prințesă şi o închide de data asta pe pământ într-o cabană de vânătoare. Intenția secretă este parțial dezvăluită: prințesa trebuie adusă pe pământ din lumea de sus, ceea ce nu este cu putință fără contribuția spirtului rău şi a nesupunerii umane.

Însă deoarece şi în lumea umană vânătorul de suflete o stăpâneşte pe prințesă, eroul trebuie din nou să intervină, obținând prin vicleşug, aşa. Cum am aflat, bălanul cu patru picioare de la vrăjitoare, cu ajutorul căruia vă înfrânge bălanul cu trei picioare – temeiul puterii vânătorului. Triada este cea

---

[1] În basmul lui Grimm (I, Nr. 55: Marienkind), în camera interzisă se află „trinitatea", ceea ce mi se pare semnificativ.

[2] Încă Aelian *(De natura animalium,* I, 47) relatează că Apollo i-a condamnat pe corbi la sete pe motiv că un corb însărcinat cu căratul apei a întârziat prea mult. În folclorul german se spune că în iunie sau august corbul trebuie să sufere de sete pentru că doar el nu a fost tulburat de moartea lui Cristos sau pentru că, trimis de Noe, nu s-a mai întors. (Panzer, *Zeitschrift jur deutsche Mythologie* II, p. 171 şi Kohler, *Kleinere Schruten zur Marchenjorshung* I, 3) O prezentare exhaustivă privitoare la corb ca alegorie a răului ne oferă Rahner în *Erdgeist und Himmelgeist în der patristischen Theologie.* Pe de altă parte corbul se află într-o relație strânsă față de Apollo, în calitatea pe care o are de animal sfânt al acestuia: de asemenea, în Biblie corbul apare într-o lumină pozitivă (Ps. 147, 9: „El (Dzeu) dă hrană vitelor şi puitor corbului când strigă11; Iov 38, 41: „Cine pregăteşte corbului hrana când puii lui strigă spre Dumnezeu…?" La fel în Luca 12, 42. Ca adevărate „spirite utile" ei apar în Regi*i, 17,* 5, unde îi aduc zilnic mâncare lui Elias.

care-l blesteamă pe corb şi tot triada constituie puterea spiritului rău. Acestea sunt cele două triade orientate în direcţii opuse.

Din cu totul alt domeniu, şi anume cel al experienţei psihologice, ştim că trei din cele patru funcţii psihice se diferenţiază, adică pot deveni conştiente, în timp ce o a patra rămâne ataşată de solul matern, de inconştient şi este considerată drept funcţia „inferioară". Ea constituie călcâiul lui Achile chiar pentru o conştiinţă de-a dreptul eroică. Într-un punct anume cel puternic este slab, cel isteţ, prost, cel bun, rău; reciproca este de asemenea adevărată. Conform basmului triada este o quaternitate ciuntită. Dacă celor trei picioare li se poate adăuga un al patrulea, atunci s-ar constitui unitatea. De altfel, aşa şi sună enigmatica *axiomă a Mariei:* „Din trei apare unul (ca) al patrulea" **(ἐκ τοὐ πρίτου το ἑυ τέταρου)**[1] ceea ce înseamnă că atunci când din al treilea se naşte al patrulea, simultan apare şi unitatea. Partea care s-a pierdut şi care se află în posesia lupilor marii mume reprezintă într-adevăr doar un sfert, dar alcătuieşte împreună cu, celelalte trei acea totalitate care suprimă disocierea şi conflictul.

Cum se explică însă faptul că sfertul respectiv este el însuşi, conform simbolisticii basmului, o triadă? Răspunsul nu ni-l poate oferi amintita simbolistică, aşa că – suntem nevoiţi să apelăm la materialul psihologiei. Am afirmat mai înainte că trei dintre funcţiile psihice se pot diferenţia şi că doar una rămâne prizoniera inconştientului. Această afirmaţie are nevoie de precizări suplimentare. Experienţa ne arată că diferenţierea reuşeşte, doar aproximativ, în cazul unei *singure* funcţii, care de aceea este considerată funcţia superioară sau principală şi care, alături de introversie şi extraversie, determină tipul atitudinii conştiente. Ei i se alătură una sau două funcţii auxiliare, mai mult sau mai puţin diferenţiate, care nu ating niciodată acelaşi grad de diferenţiere, ceea ce

[1] Vezi *Psychologie und Alchemie,* Index-Maria Prophetissa

înseamnă că nu pot fi tot atât de liber utilizate. Iată de ce ele sunt caracterizate de o mai mare spontaneitate decât funcţia principală, care se dovedeşte într-o mai mare măsură fidelă şi binevoitoare faţă de intenţia noastră. Dimpotrivă, cea de a patra funcţie, cea inferioară este inaccesibilă pentru voinţa noastră. Ea se manifestă când ca un spiriduş care ne provoacă bizare tulburări, când că deus ex machina. Din această expunere reiese că nici funcţiile diferenţiate nu s-au eliberat total de înrădăcinarea în inconştient, parţial fiind încă în puterea acestuia şi operând sub influenţa acestuia. Celor trei funcţii diferenţiate care stau la dispoziţia eului le corespund trei fragmente inconştiente, care nu s-au eliberat încă de Inconştient.[1] Şi aşa cum celor trei funcţii parţial conştiente şi diferenţiate le corespunde o a patra funcţie, nediferenţiată, ca un factor perturbator mai mult sau mai puţin penibil, tot astfel funcţia superioară pare a fi cel mai înverşunat duşman al inconştientului. Pentru a nu lăsa nemenţionată o subtilitate deosebită trebuie să spunem că aşa cum diavolul se deghizează cu plăcere în înger al luminii, tot astfel funcţia inferioară influenţează în secret şi cu rea intenţie mai ales funcţia principală, după cum aceasta o reprimă în special pe prima.[2] Aceste dezvoltări, din păcate destul de abstracte, sunt necesare pentru a lumină într-o anumită măsură conexiunile rafinate şi aluzive ale basmului nostru de o „simplitate copilărească", după cum se spune de obicei. Cele două triade opuse – una care blamează răul şi alta care-i face puterea – corespund exact structurii funcţionale a psihicului nostru conştient şi inconştient. Basmul ca un produs spontan, naiv şi nereflectat al sufletului nu poate exprima decât ceea ce este sufletul. De aceea, nu numai basmul nostru reprezintă aceste

[1] Într-un basm nordic ele apar ca trei prinţese îngropate până la gât în pământ, care trebuie salvate. Norwegen, nr. 24: *Die drei Pinzessinen im Weifiland)*

[2] Pentru teoria funcţiilor psihice vezi *Psychologische Typen.*

relații structurale ale psihicului, ci şi alte nenumărate basme.[1] Basmul analizat ilustrează cu o rară claritate caracterul contrdictoriu al arhetipului spiritului, pe de o parte şi colaborarea derutantă a antinomiilor în direcția unei superioare conştientizări. Tânărul porcar care escaladează uriaşul copac al lumii pornind de jos, de la nivelul animalității şi-şi află. În luminoasă. Lume de sus fecioara Anima – prințesa de înaltă obârşie – simbolizează ascensiunea conştiinței de la treptele înrudite animalității până la punctul înalt şi bogat în perspective, care ilustrează extrem de sugestiv amplificarea orizontului conştiinței.[2] De îndată ce conştiința bărbatului a atins acest nivel, îl va întâmpina acolo pandantul său feminin – Anima [3] Aceasta este personificarea inconştientului, întâlnirea cu Anima arată cât de nepotrivit este să numim inconştientul „subconştient". El nu numai că nu este „sub conştiință", ci se află chiar deasupra, cu mult deasupra, aşa încât eroul ajunge doar cu greu acolo. Acest inconştient „de sus" nu este în niciun caz o „supraconştiință" în sensul că cine ajunge aici, asemeni eroului nostru, se află față de „subconştient" la aceeaşi înălțime ca față de suprafața pământului. Dimpotrivă. Va face neplăcuta descoperire că Anima, prințesa suflet, Anima sa luminoasă din înalt se află acolo sus vrăjită şi tot atât de neliberă ca o pasăre într-o colive de aur. Într-adevăr, acel cineva se va putea lăuda că a depăşit nivelul de jos al unei insensibilități animale, însă sufletul său se află în puterea unui spirit rău, a unei imagini paterne întunecate, ținând de lumea subterană, întruchipată de un corb – această cunoscută figură teriomorfă a diavolului. La ce-

[1] Pentru profanul în acest domeniu doresc să adaug că teoria structurală a psihicului nu a fost elaborată pe baza basmelor şi a miturilor, ci a experiențelor şi observațiilor cercetării psiho-medicale, găsindu-şi abia ulterior confirmarea prin cercetarea comparativă a unor domenii care par foarte îndepărtate de medicină.

[2] Este vorba de o enantiodromie tipică: pe acest drum nu va urca la nesfârşit, ci, întrucât trebuie să realizeze şi cealaltă latură a ființei sale, va şi coborî.

[3] Când zăreşte copacul uriaş, tânărul se întreabă: „Cum s-o vedea lumea privită din vârful lui?"

i poate servi altitudinea şi orizontul larg când iubitul său suflet tânjeşte în închisoare? Mai mult, aparent sufletul face jocul lumii subpământene şi încearcă să-l împiedice pe tânăr să afle secretul întemniţării sale, interzicându-i accesul într-o anumită cameră. În realitate, interdicţia îl conduce pe tânăr într-acolo. Este ca şi cum inconştientul ar avea două mâini, fiecare dintre ele făcând întotdeauna contrariul a ceea ce face cealaltă. Prinţesa doreşte şi nu doreşte să fie eliberată. Însă şi spiritul rău a căzut într-o cursă: el a vrut să fure. Un suflet frumos din luminoasa lume de sus, ceea ce ca fiinţă înaripată a şi reuşit, fără să se gândească că prin aceasta va fi el însuşi pedepsit în lumea de sus. Deşi este un spirit întunecat, el năzuieşte spre lumină. Aceasta este justificarea sa secretă, aşa cum ţintuirea reprezintă pedeapsa pentru îndrăzneala să. Atâta timp cât spiritul rău este ţinut prizonier în lumea de sus, nici prinţesa nu poate ajunge pe pământ iar eroul rămâne în paradis. Însă aici comite păcatul nesupunerii, ceea ce face cu putinţă evadarea răpitorului şi o nouă răpire a prinţesei. În pofida acestor urmări, negative, prinţesa ajunge pe pământ iar corbul demonic ia chipul uman al vânătorului. Astfel, Anima cea luminoasă şi supralumească precum şi principiul răului sunt aduse la dimensiuni umane, devenind tangibile. Atotştiutorul cal cu trei picioare al vânătorului întruchipează puterea acestuia. El corespunde părţilor inconştiente ale funcţiilor diferenţiate. [1] Vânătorul personifică funcţia inferioară, care se manifestă şi la erou sub forma curiozităţii şi a apetitului pentru acţiune; Într-o fază ulterioară, eroul se apropie şi mai mult de vânător: ca şi acesta îşi ia calul de la vrăjitoare. Dar spre deosebire de erou, vânătorul omite să ia împreună cu calul şi cei doisprezece miei pentru a hrăni cei

[1] Atotştiinţa părţilor inconştiente ale funcţiilor diferenţiate este desigur o exagerare. În realitate acestea dispun de – sau mai bine spus sunt influenţate de – percepţiile şi amintirile subliminale, precum şi de conţinuturile instinctuale, arhetipale ale inconştientului. Acestea sunt cele care transmit activităţilor inconştiente informaţii de o surprinzătoare exactitate.

doisprezece lupi, care apoi îi vor vătăma calul. Vânătorul a uitat să plătească tribut forțelor htonice, pentru că este un simplu hoț. Omisiunea să îl învață pe erou că inconştientul nu-şi lasă din mână produsele decât în schimbul unui sacrificiu.[1] Cifra doisprezece este aici un simbol temporal care are şi conotația celor douăsprezece munci **(ἀθλα)**[2] ce trebuie prestate pentru inconştient înainte de a ne elibera de el.[3] Vânătorul apare ca o primă încercare, ratată, a eroului de a intra în posesia sufletului pe calea furtului şi a violenței. Însă dobândirea sufletului este în realitate opera răbdării, a spiritului de sacrificiu şi a dăruirii. Înstăpânindu-se asupra calului cu patru picioare, eroul îl înlocuieşte complet pe vânător şi o dobândeşte astfel pe prințesă. Quaternitatea se dovedeşte în basmul nostru a fi mai puternică decât triada, căci integrează şi acea parte care lipseşte celei din urmă pentru a fi întreagă.

În acest basm deloc primitiv, arhetipul spiritului este exprimat teriomorf, ca un sistem de trei funcții, subordonat unei unități – spiritul rău –, aşa cum o instanță nenumită a crucificat corbul cu ajutorul unei triade de cuie. În primul caz, unitatea supraordonată corespunde funcției inferioare, care reprezintă adversarul inconştient al funcției principale, deci vânătorului; în ultimul caz, funcției principale, deci eroului. În cele din urmă, vânătorul şi eroul se apropie tot mai mult unul de altul, aşa încât funcția vânătorului este preluată de erou. Mai mult, eroul însuşi se ascunde de la început în vânător şi-l determină pe acesta să intre în posesia sufletului prin toate mijloacele imorale care-i stau la dispoziție, pentru ca apoi să-l

---

[1] Vânătorul a făcut o socoteală greşită, aşa cum se întâmplă adesea. Ne gândim puțin sau chiar deloc la prețul pe care-I presupune activitatea spiritului.

[2] Vezi mitul lui Herakles.

[3] Alchimiştii insistă asupra marii durate a operei şi vorbesc de „longissima vita", „diuturnitas immensae meditationis" etc. Numărul doisprezece trebuie să fie în relație cu anul bisericesc în interiorul căruia se desfăşoară opera de mântuitor a lui Cristos. Probabil că sacrificarea mielului provine din această sursă.

transmită, aparent împotriva voinței sale, eroului. La suprafață, relația dintre cei doi este acut conflictuală, în timp ce în profunzime fiecare îl serveşte pe celălalt. Deznodământul se produce atunci când erouL reuşeşte să cucerească quaternitatea, ceea ce psihologic înseamnă că funcția inferioară a fost preluată în sistemul celor trei funcții diferențiate. Astfel conflictul este rezolvat subit iar figura. Vânătorului se topeşte în neant. După această victorie, eroul îşi aşează prințesa pe calul cu trei picioare, îndreptându-se amândoi spre regatul tatălui fetei.. Ea conduce şi personifică acum acea zonă a spiritului care mai înainte îl servise pe vânătorul cel rău. Anima este şi rămâne deci reprezentanta acelei părți a inconştientului care nu poate fi niciodată preluată într-o totalitate accesibilă omului.

E) ***Notă***

Abia după ce am încheiat manuscrisul am luat cunoştință de varianta rusă a basmului nostru, care se numeşte *Maria Morevna*[1]. Eroul povestirii nu este un porcar, ci Ivan Țarevici. Cele trei animale care-l ajută pe erou sunt explicate aici în felul următor: ele reprezintă corespondentele celor trei surori ale lui Ivan şi ale soților acestora, care sunt de fapt păsări. Cele trei surori constituie o triadă inconştientă de funcții relaționată cu domeniul animal, respectiv spiritual. Oamenii păsări sunt un fel de îngeri şi subliniază natura auxiliară a funcțiilor inconştiente. Ele intervin salvator în acel moment hotărâtor în care eroul (spre deosebire de varianta germană) ajunge în puterea spiritului rău şi este ucis şi dezmembrat de acesta (o soartă tipică omului-zeu)[2]. Spiritul rău este un bătrân, care apare adesea dezbrăcat şi se numeşte Coştei Besmertnoi

[1] Fiica mării (Russian Fairy p. 553 şi urm.).

[2] Bătrânul pune cadavrul dezmembrat într-un vas şi-l aruncă în mare, ceea ce aminteşte de soarta lui Osiris (cap şi falus!).

(Coştei [1] Nemuritorul). Nelipsita vrăjitoare este cunoscuta Baba-Jaga. Cele trei animale care ajută eroul din varianta germană sunt aici dublate: mai întâi oamenii păsări iar apoi leul, pasărea străină şi albinele. Prințesa este aici regina Maria Morevna, o mare conducătoare de oşti (în imnul ortodox rus, Maria, regina cerurilor este cinstită ca o „conducătoare de oşti"), care ține legat cu douăsprezece lanțuri spiritul rău într-o cameră interzisă. Când Ivan potoleşte setea bătrânului, acesta o răpeşte pe, regină. Caii magici nu se prefac la sfârşit în oameni. Basmul rusesc are un pronunțat caracter primitiv.

F) ***Anexă***

Întrucât sunt precumpănitor tehice, dezvoltările care urmează nu se adresează tuturor cititorilor. La început voiam să le las de o parte în această nouă ediție, însă în cele din urmă m-am hotărât altfel şi le-am inclus într-o anexă. Cititorul care nu are interes pentru psihologie poate sări fără remuşcări peste acest capitol. Aici tratez problema aparent absurdă a celor trei, respectiv patru picioare ale cailor magici, prezentând considerațiile mele în aşa fel încât metoda folosită poate fi urmărită. Pe de o parte, raționamentul nostru psihologic se bazează pe datele iraționale ale materialului (basmului, mitului sau visului) iar pe de altă parte, pe conştientizarea relațiilor raționale „latente" dintre respectivele date. Că astfel de relații există este mai întâi o ipoteză, aşa cum tot ipoteză este şi ideea că visele au un sens. Adevărul acestei afirmații nu este aprioric. Fecunditatea ei poate fi probată doar prin aplicare. De aceea, mai întâi trebuie să vedem dacă aplicarea amintitei ipoteze la materialul imaginar asigură obținerea unei interpretări coerente. Aplicarea constă în prezentarea materialului de aşa manieră încât să reiasă sensul său ascuns. Pentru aceasta — majoritatea elementelor au nevoie

[1] De la costh = os şi pacosth, caposth = mizerabil, murdar.

de o anumită amplificare, adică de o anumită clarificare, generalizare obținută prin intermediul apropierii de un concept mai mult sau mai puțin general, conform regulii de interpretare cardanice. Astfel, pentru a deveni inteligibil, faptul de a avea trei picioare trebuie mai întâi separat de cal şi apoi apropiat de principiul său, adică de o triadă. Faptul de a avea patru picioare apare, pe o treaptă superioară a conceptului general, în relație cu triada, de unde rezultă enigma din *Timaios*, adică problema lui trei şi patru. Triada şi tetrada reprezintă structuri arhetipale care joacă un rol important în simbolica generală, fiind în egală măsură importante pentru cercetarea mitului şi visului. Ridicarea datului irațional (a faptului de a avea trei sau patru picioare) pe treapta unui concept intuitiv general pune în evidență semnificația universală a motivului şi conferă intelectului cercetător curajul de a aborda cu seriozitate acest argument. Sarcina care ne stă în față presupune o serie de reflexii şi raționamente de natură tehnică pe care doresc să le comunic cititorului interesat de psihologie şi mai ales specialistului, cu atât mai mult cu cât acest efort de înțelegere este caracteristic pentru descifrarea simbolurilor şi indispensabil pentru abordarea produselor inconştientului. Numai pe această cale poate fi desprins sensul conexiunilor inconştiente din ele însele, fără a apela la o teorie preexistentă, aşa cum este cea astronomică şi meteorologică a mitului sau – last not least -- cea freudiană.

Calul cu trei şi patru picioare constituie în fond nucleul unei enigme a cărei cercetare atentă prezintă un interes deosebit. Trei şi patru amintesc nu numai de dilema teoriei psihologice ă funcțiilor, ci şi de axioma Măriei Prophetissa, care joacă în alchimie un rol important. Merită de aceea să zăbovim mai mult asupra semnificației celor doi cai fermecați.

Demn de remarcat mi se pare înainte de toate faptul că, pe de o parte calul cu trei picioare revine, ca animal de călărie, prințesei şi că, pe de altă parte, el însuşi este o iapă şi totodată

o prințesă vrăjită. Triada este asociată aici în mod clar cu feminitatea, în timp ce în viziunea religioasă dominantă a conştiinței ea constituie un însemn prin excelență masculin, ca să nu mai vorbim de faptul că trei ca număr impar este oricum masculin. De aceea, triada ar putea fi tradusă direct ca „masculinitate", care în trinitatea vechiului Egipt constând din Dumnezeu – Kamutef[1] – faraon este şi mai evidentă.

Faptul de a avea trei picioare ca însuşire a unui animal semnifică masculinitatea care sălăşluieşte inconştient în ființa feminină. În cazul femeii reale, ei îi corespunde Animus, care, asemeni calului vrăjit, reprezintă „spiritul". Dimpotrivă, în cazul Animei triada nu coincide cu reprezentarea creştină a trinității, ci cu „triunghiul de jos", cu triada inferioară a funcțiilor psihice, care alcătuiesc aşa-numita „umbră". Jumătatea inferioară a personalității este în cea mai mare parte inconştientă. Ea nu se identifică cu întreg inconştientul, ci doar cu latura sa personală. În Schimb Anima, în măsura în care este deosebită de umbră, personifică inconştientul colectiv. Faptul că îi este subordonată triada ca animal de călărie înseamnă că ea „călăreşte" umbră, adică se raportează la ea ca o furie[2]. În acest caz, ea posedă umbra. Însă dacă ea însăşi este calul, atunci ea şi-a pierdut poziția dominantă ca personificare a inconştientului colectiv şi devine animalul de călărie al prințesei A, soția eroului, adică este posedată de aceasta. Cum foarte bine spune basmul, ea este, ca prințesa B, transformată prin vrajă în cal cu trei picioare. Această situație destul de încurcată poate fi limpezită în felul următor:

1. Prințesa A este Anima[3] eroului. Ea călăreşte, adică posedă calul cu trei picioare – umbra –, adică triada inferioară

---

[1] Kamutef înseamnă „taurul mamei sale". Vezi Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Konigs in der Theologie der alten Agypter,* pp. 17, 35, 41.

[2] Vezi *Symbole der Wandlung* (paragr. 370 şi urm. Şi b58 şi urm.).

[3] Faptul că ea nu este o fată obişnuită, ci o persoană regală, mai mult, electa spiritului rău dovedeşte natura ei mitologică, neumană. Trebuie să presupun conceptul de Anima drept cunoscut.

a funcțiilor viitorului ei soț. Într-o formulare mai simplă se poate spune că ea a acaparat jumătatea inferioară a personalității eroului. Aşa cum se întâmpla adesea în viața obişnuită, ea l-a abordat pe erou dinspre partea sa slabă, căci acolo unde există o slăbiciune este nevoie de sprijin şi completare. De partea slabă a bărbatului femeia se află la locul potrivit. Aşa ar sta lucrurile dacă eroul şi, prințesa A ar fi două persoane reale. Însă întrucât este vorba de un basm a cărui acțiune se desfăşoară în cea mai mare parte într-o lume fermecată, interpretarea prințesei A ca Anima eroului este mult mai corectă. În acest din urmă caz, întâlnirea cu Anima l-a răpit pe erou lumii profane, aşa cum Merlin a fost răpit de zâna sa. Cu alte cuvinte, ca om obişnuit eroul se află antrenat într-un vis feeric şi vede lumea ca prin ceață.

2. Situația se complică şi mai mult prin faptul neaşteptat că bălanul cu trei picioare este la rândul său feminin, adică un echivalent al prințesei A. Prințesa B corespunde, în forma ei cabalină, umbrei prințesei A (triadei inferioare a funcțiilor acesteia). Prințesa B se deosebeşte însă de prințesa A prin aceea că ea nu călăreşte asemeni acesteia, un cal, ci este conținută în acesta, adică este transformată prin vrajă în cal şi astfel ajunge sub dominația unei triade masculine. Deci ea este posedată de umbră.

3. Problema care se pune este: a cui umbră o stăpâneşte? Nu poate fi umbra eroului, căci acesta se află sub dominația Animei sale. Răspunsul ni-l dă basmul care ne spune că vânătorul, respectiv vrăjitorul este cel care a vrăjit-o. După cum am văzut, vânătorul stă în anumite relații cu eroul, ultimul substituindu-se treptat primului. De aceea am putea presupune că vânătorul nu este în fond nimic altceva decât umbra eroului. Această concepție este contrazisă de faptul că vânătorul reprezintă o forță importantă care domină nu numai Anima eroului, ci şi regală relație frate-soră, de a cărei existență eroul şi Animă sa n-au habar şi care este şi în basm revelată dintr-o dată. Forța care depăşeşte sfera: de acțiune a

individului are caracter supraindividual şi nu poate fi din acest motiv identificată eu umbră, concepută şi definită de noi că jumătatea întunecată a personalității. Ca factor supraindividual, divinitatea-vânător este acea dominantă a inconştientului colectiv care datorită însuşirilor sale – vânător, vrăjitor, corb, cal fermecat, crucificare respectiv suspendare în vârful copacului lumii[1] – priveşte în special sufletul germanic. De aceea, reflexul concepției creştine în marea inconştientului are în mod logic trăsăturile lui Wotan[2]. În figura Vânătorului avem de-a face cu o *imago dei*, căci Wotan este de asemenea un zeu al vântului şi spiritului, ceea ce i-a determinat pe romani să-l asimileze în mod corect lui Mercur.

4. Prințul şi sora sa, prințesa B sunt luați în posesie de zeul păgân şi transformați în cai, cu alte cuvinte coborâți în sfera animală. Aceasta corespunde inconştientului. Odinioară, sub înfățişare umană, ei au aparținut domeniului conştiinței colective. Însă cine sunt ei?

Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să pornim de la faptul că ambii reprezintă dubluri, ale eroului şi ale prințesei. Ambii stau în legătură cu ultimii şi prin aceea că le servesc drept animale de călărie, apărând deci că jumătatea lor inferioară, animalică. Animalul în inconştiența sa aproape absolută este dintotdeauna simbolul acelei zone psihice a omului care rămâne în întunericul vieții corporale a instinctului. Eroul călăreşte pe armăsar, caracterizat prin numărul par (feminin) patru iar prințesa A pe iapă, care are

---

[1] „Ştiu cum anin în copacul vârtos nouă nopți veşnice,
Rănite de lance, închinate lui Wotan: eu însumi închinat mie însumi
În acel copac care ascunde oricui locul unde a crescut din rădăcini
(Wodans Runenkunde – Havamal, Vers 139) în *Die Edda.*

[2] A se vedea trăirea divinității descrise de Nietzsche în *Klage der Ariadne:*
… — vânatul tău sunt
necruțător vânător!
Prinsa ta cea mai mândră,
tu, brigand din spatele norilor…”
Dictungen: Dionysos Dithyramben (Werke VIII, p. 423)

doar trei (număr masculin) picioare. Aceste numere evidențiază că odată cu transformarea în animale a avut loc şi o anumită modificare a caracterelor sexuale: armăsarul are un atribut feminin iar iapa unul masculin. Rezultatul îşi găseşte confirmarea în psihologie: în măsura în care un bărbat este invadat de inconştient (colectiv), nu numai sfera sa instinctuală se manifestă fără restricții, ci şi un anumit aspect feminin, pentru a cărui denumire am propus termenul Anima. Dimpotrivă, dacă o femeie ajunge sub dominația inconştientului, atunci se manifestă partea întunecată a naturii ei feminine, asociată cu pronunțate trăsături masculine. Acestea sunt grupate de conceptul Animus[1].

5. Conform basmului, forma animală a perechii frate-soră este neautentică şi-şi datorează existența vrăjii făcute de divinitatea-vânător pagâna. Dacă ei n-ar fi decât animale, ne-am putea mulțumi cu interpretarea de mai sus. Însă astfel am trece cu vederea în mod nejustificat modificarea caracterului sexual. Galul cel alb nu este un cal obişnuit, ci un cal fermecat cu însuşiri supranaturale. Făptura umană din care, datorită vrăjii, s-a născut animalul posedă de asemenea trăsături supranaturale. Desigur, basmul nu conține nicio remarcă în această privință. Însă dacă presupunerea noastră, şi anume că forma animală a ambilor corespunde părții infraumane a eroului şi prințesei, este întemeiată, atunci rezultă că forma umană corespunde părții supraumane a celor doi. Caracterul suprauman al celui care la început este porcar transpare din transformarea sa în erou: el nu rămâne la porcii săi, ci se cațără în copacul lumii, unde, aproape ca Wotan, devine prizonierul acestuia, căci eroul este un semizeu. De asemenea, el nu ar fi putut să-l înlocuiască pe vânător dacă nu ar fi avut o anumită asemănare cu acesta. Tot astfel, prizonieratul prințesei A în vârful copacului lumii indică natura aleasă a acesteia, iar în măsura în care împarte patul cu vânătorul, aşa

[1] Vezi pentru aceasta Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem ides Animus.*

cum ne. Spune basmul, ea este chiar soție de zeu.

Puterile excepționale, aproape supraumane ale eroului şi faptul de a fi fost ales constituie cei doi factori care angajează două făpturi omeneşti obişnuite într-un destin suprauman. În lumea profană, aceasta este calea pe care un porcar ajunge rege far o prințesă dobândeşte un bărbat corespunzător. Însă pentru că basmul cunoaşte nu numai o lume profană, ci şi una magică, destinul uman nu epuizează totul. De aceea nu sunt neglijate nici aluziile la ceea ce se petrece în lumea magică. Şi acolo un prinț şi o prințesă au căzut în mâinile spiritului rău, care la rândul său se află într-o situație mai mult decât neplăcută, de nedepăşit fără ajutor străin. În felul acesta soarta umană care revine tânărului şi prințesei A primeşte o paralelă în lumea magică. Însă în măsura în care vânătorul ca o imagine pagină a divinității se ridică deasupra lumii eroilor şi a preferaților zeilor, paralelismul depăşeşte universul magic şi pătrunde în domeniul divin şi spiritual, unde spiritul său, diavolul sau cel puțin *un* diavol devine victima vrăjii făcute de un principiu opus cel puțin la fel de puternic, dacă nu mai puternic, sugerat prin cele trei cuie. Această tensiune extremă între contrarii, care constituie sursa acțiunii, nu este nimic altceva decât conflictul dintre triada de sus şi triada de jos sau, exprimat în termeni religioşi, dintre Dumnezeul creştin, pe de o parte şi diavol, care a preluat trăsăturile lui Wotan[1], pe de altă parte.

6. S-ar părea că dacă vrem să înțelegem basmul corect trebuie să plecăm de la această instanță supremă, căci primul temei al acțiunii îl constituie gestul spiritului rău. Urmarea imediată este crucificarea sa. În situația chinuitoare în care se află, el are nevoie de ajutor, care, întrucât nu vine de sus, poate fi solicitat numai de jos. Un tânăr păstor are atât curiozitatea cât şi spiritul de inițiativă, în egală măsură

[1] Pentru triada lui Wotan vezi Nink, *Wotan und germanischer Schicksasglaube,* p. 142 şi urm.

temerare şi copilăreşti, de a escalada copacul lumii. Dacă ar fi căzut şi şi-ar fi rupt oasele, lumea ar fi spus: un spirit rău i-a insuflat această nebunie de a se urca tocmai într-un astfel de copac uriaş! Şi în realitate oamenii nu ar fi greşit prea mult, căci spiritul rău tocmai de aşa ceva avea neapărat nevoie. Răpirea prințesei A a însemnat o imixtiune în lumea profană iar vrăjirea perechii frate-soră, despre care putem presupune că aparținea semizeilor, o imixtiune în lumea magică. Nu este exclus ca nelegiuirea de a o vrăji pe prințesa A s-o fi precedat pe cealaltă. În orice caz, ambele reprezintă imixtiuni ale spiritului rău atât în lumea magică cât şi în cea profană.

Nu este întâmplător, ci profund semnificativ, faptul că eliberatorul sau mântuitorul este tocmai un porcar, asemeni fiului risipitor. El vine de jos, ceea ce îl apropie de strania reprezentare pe care o au alchimiştii despre mântuitor. Prima sa faptă eliberatoare este anularea pedepsei divine impuse spiritului rău, ceea ce; constituie, ca o primă treaptă a *lysis-ului,* începutul rezolvării conflictului…

7. Morala acestei poveşti este de fapt foarte ciudată, Sfârşitul satisface în măsura în care eroul şi prințesa A se căsătoresc şi devin rege şi regină. De asemenea, prințul şi prințesa B se căsătoresc, însă în conformitate cu arhaica prerogativă regală a incestului, ceea ce or putea trezi o anumită repulsie, prerogativă care trebuie admisă ca dând conținut unui obicei caracteristic lumii semizeilor[1]. Ce se întâmpla însă cu spiritul rău, cu a cărui mântuire de îndreptățită pedeapsă începe acțiunea? Vânătorul cel rău este călcat în picioare de calul său, ceea ce nu dăunează în mod durabil spiritului. În aparență el dispare fără urme; în reeditate, el lasă ca urmă atât în lumea profană cât şi în lumea

[1] Presupunerea că aici este vorba de perechea frate-soră se bazează pe faptul că armăsarul se adresează iepii cu „surioară”. Pe de o parte, acesta poate fi un simplu *facon de parler*, pe de altă parte, „surioară” însemnă tocmai soră, fie că este vorba sau nu de o soră bună. În plus, atât în mitologie cât şi în alchimie incestul joacă un rol important.

magică o fericire cu greu dobândită. Quaternitatea, reprezentată pe de o parte de porcar şi de prinţesa A şi de prinţul şi prinţesa B, pe de altă. Parte, s-a reunit şi legat trainic cel puţin pe jumătate: acum stau faţă-n faţă două cupluri conjugale, care, deşi paralele, sunt separate unul de altul, întrucât unul aparţine lumii profane iar celălalt lumii magice. În pofida acestei indiscutabile separări, între ele există, aşa cum am văzut, relaţii psihologice secrete, care ne permit să-l derivăm pe unul din celălalt.

Exprimându-ne în spiritul basmului, a cărui acţiune începe în punctul cel mai înalt, putem spune că lumea semizeilor o precede pe cea profană, iar aceasta derivă într-o anumită măsură din prima, care trebuie gândita ca provenind din lumea zeilor. Dacă aşa stau lucrurile, atunci porcarul şi prinţesa A nu sunt altceva decât copii ale prinţului şi prinţesei B, care la rândul lor sunt produse ale prototipurilor divine. Să nu uităm că vrăjitoarea care creşte cai este; pandantul feminin al vrăjitorului, amintind întrucâtva de Epona, zeiţa celtă a cailor. Din păcate nu ni se spune nimic despre modul în care prinţul şi prinţesa B sunt transformaţi în cai. Că vrăjitoarea este coautoarea acestui act reiese din faptul că cei doi cai provin din grajdurile ei, fiind deci într-o anumită măsură produsele ei. Vânătorul şi vrăjitoarea alcătuiesc un cuplu care reprezintă reflexul în partea htonic-nocturnă a lumii magice a unui cuplu parental divin. Cuplul divin poate fi recunoscut cu uşurinţă în reprezentarea creştină de primă importanţă despre sponsus şi sponsa, despre Cristos şi biserica mireasă.

Dacă am dori să interpretăm basmul dintr-o perspectivă personală, tentativa ar eşua datorită faptului că arhetipurile nu sunt născociri, ci elemente autonome ale psihicului inconştient şi există înaintea oricărei activităţi a imaginaţiei. Arhetipurile reprezintă structura nemodificabilă a unei lumi psihice care probează prin influenţele determinante exercitate asupra conştiinţei că este reală. Astfel faptul că cuplului

uman[1] îi corespunde în inconştient un alt cuplu, ultimul fiind doar în aparență o oglindire a primului, reprezintă o realitate psihică importantă. Cuplul regal este de fapt întotdeauna şi pretutindeni a priori, cuplul uman fiind mai curând o concretizare individuală, spațio-temporală, a imaginii originare eterne!, cel puțin în structura sa spirituală întipărită în continuumul biologic.

S-ar putea spune că porcarul îl reprezintă tocmai pe acest om animalic pentru care există undeva, în lumea de sus, o parteneră. Privit din acest punct de vedere el întruchipează tot ceea ce ar putea deveni omul dacă s-ar cățăra puțin mai sus în copacul lumii[2]. Căci în măsura în care tânărul păstor se înstăpâneşte asupra jumătății sale feminine de naştere înaltă, el se apropie totodată de cuplul semidivin şi se ridică în sfera regalității, adică a universalei valabilități. În intermezzo-ul care se află în *Nunta chimică* de Christian Rosenkreutz întâlnim acelaşi motiv: fiul regelui trebuie mai întâi să-şi elibereze mireasa regală din puterea unui maur, a cărui concubină ea a devenit de bunăvoie. Aici maurul reprezintă *nigredo-ul* alchimiştilor, în care se ascunde substanța arcan. Această idee reprezintă o altă paralelă a mitologismului nostru, cu alte cuvinte – exprimat psihologic - o altă variantă a aceluiaşi arhetip.

Asemeni alchimiei, basmul descrie acele procese inconştiente care compensează situația conştiinței creştine. El zugrăveşte un spirit care gândeşte ideile creştine dincolo de granițele trasate de concepția bisericii, pentru a găsi un răspuns la întrebările care au preocupat nu numai evul mediu ci şi epoca modernă. Nu este greu de observat că imaginea celei de a două perechi regale reprezintă o paralelă la imaginea

---

[1] În măsura în care Anima este înlocuită de o persoană umană.

[2] Copacul uriaş are drept corespondent în alchimie *arbor philosophica.* Întâlnirea dintre omul teluric şi Anima care coboară din coroană sub forma meluzinei este prezentată şi în pergamentul hai Ripley. Vezi ilustrația 257 din *Psychologie und Alchemie.*

creştină despre mire şi mireasă iar imaginea vânătorului şi a vrăjitoarei constituie o deformare a ideii creştine în sensul unui wotanism încă prezent, deşi inconştient. Faptul că este vorba de un basm german prezintă un deosebit interes întrucât acelaşi wotanism a fost din punct de vedere psihologic naşul național-socialismului[1]. Acesta a înfățişat lumii cu claritate deformarea înspre zonele inferioare. Pe de altă parte, basmul arată că realizarea totalității umane nu este posibilă fără includerea spiritului întunecat, mai mult, că acesta din urmă. Reprezintă causa intrumentalis a individuației mântuitoare. În totală contradicție cu acest scop al dezvoltării spirituale, scop spre care tinde nu numai natura, ci a fost prefigurat şi de doctrina creştină, național-socialismul a distrus autonomia morală a individului şi a instituit totalitatea lipsită de sens a statului. Dimpotrivă, basmul ne arată cum trebuie procedat dacă dorim să învingem forța spiritului întunecat: trebuie să folosim împotriva lui propriile sale metode, ceea ce desigur nu poate fi înfăptuit dacă acea lume magică subterană a vânătorului întunecat rămâne inconştientă iar cei mai buni membri ai națiunii preferă să predice dogme în loc de a lua în serios sufletul uman.

G) *Încheiere*

Dacă examinăm spiritul în forma sa arhetipală, aşa cum apare în basme şi vise, atunci se conturează o imagine surprinzător de diferită de ideea conştientă despre spirit cu multiplele ei ramificații de sens. În mod originar, spiritul este un daimonion care, sub formă umană sau animală, iese în întâmpinarea omului. Însă materialul. De care dispunem prezintă deja urmele extinderii conştiinței, care începe să ocupe acel domeniu inițial inconştient şi să transforme parțial

[1] Vezi eseurile mele din *Aufsatze zur Zeitgeschichte* (în special *Wotan* şi *Nnach der Katastrophe).*

acea daimonia în acte de voință. Omul cucereşte nu numai natura ci şi spiritul, fără a-şi da seama ceea ce face. Pentru intelectul iluminist, descoperirea că ceea ce trece drept spirit este de fapt spiritul omului, propriul său spirit, apare ca o punere în ordine. Tot ceea ce epocile trecute atribuiau ca supraumanului în bine şi în rău daimoniei este redus, ca o exagerare, la o măsură «raţională». Dar oare convingerile concordante ale trecutului erau într-adevăr şi cu siguranţă doar exagerări? Dacă nu erau exagerări, atunci integrarea spiritului uman nu înseamnă altceva decât demonizarea acestuia, întrucât forţe spirituale supraumane, care mai înainte se aflau înlănţuite în natură, sunt preluate în fiinţa umană şi-i conferă o putere care, în mod periculos, împinge graniţele umanului în indeterminat. Pe raţionalistul iluminist doresc să-l întreb: a condus reducţia sa raţională la o stăpânire benefică a materiei şi a spirtului? El îmi va răspunde menţionând progresele fizicii şi ale medicinei, eliberarea spiritului din letargia medievală şi, ca un creştin bine intenţionat, mântuirea de frica de demoni. Atunci voi întreba în continuare: la ce au condus toate celelalte cuceriri ale culturii? Înfiorătorul răspuns se află sub ochii noştri: nu am fost mântuiţi de nicio spaimă, căci un coşmar îngrozitor a cuprins lumea. Până acum, raţiunea a eşuat jalnic şi tocmai ceea ce toţi doreau să evite se produce în înspăimântătoare progresie. Impresionantele succese în domeniul utilului au fost scump plătite şi nimeni nu ştie dacă omul va putea evita prăpastia spre care se rostogoleşte vertiginos. După primul război mondial s-a sperat în raţiunea umană. Acum, după cel de al doilea se speră din nou. Dar deja omul este fascinat de posibilităţile fisiunii uraniului şi-şi promite o epocă de aur – cea mai bună garanţie că grozăviile pustiirii cresc nemăsurat.. Şi cine este autorul tuturor acestor lucruri? Tocmai spiritul uman considerat inofensiv, dotat, inventiv, care din păcate nu este conştient de demonia sa. Mai mult, acest spirit face totul pentru a nu fi silit să se privească în faţă, fiecare ajutându-l

după puteri în această privință. Orice numai psihologie nu, căci această necuviință ar putea conduce la autocunoaştere! Mai bine războaie, de care este vinovat întotdeauna celălalt; şi nimeni nu vede că toată lumea este posedată de dorința de a face ceea ce evită şi-i provoacă frică.

Mi se pare – o mărturisesc deschis – că epocile trecute n-au exagerat, că spiritul nu s-a lepădat de demonia sa şi că oamenii sunt mai expuşi, datorită dezvoltării ştiinței şi tehnicii, pericolului de a cădea pradă posedării. Arhetipul spiritului poate avea atât efecte pozitive cât şi efecte negative, opțiunea liberă, conştientă a omului fiind aceea care împiedică binele să se transforme în ceva satanic. Cel mai grav păcat al omului este inconştiența, păcat de care se fac vinovați şi cei care ar trebui să reprezinte învățătorii şi modelele celorlalți oameni. Când vom înceta oare să ne limităm! La presupoziția că omul este barbar şi vom căuta cu toată seriozitatea mijloacele şi căile de a-l exorciza, de a-l smulge posedării şi inconştienței sale, căutare care să se transforme în cea mai importantă sarcină culturală? Nu se poate înțelege odată că nici una din modificările şi ameliorările exterioare nu ating natura umană şi că în fond totul depinde de faptul dacă omul care foloseşte ştiința şi tehnica este sau nu responsabil? Desigur, creştinismul ne-a arătat calea, însă el nu a pătruns suficient de adinc dincolo de suprafață, aşa cum o demonstrează faptele.. De ce nenorocire mai avemi nevoie, pentru că cel puțin conducătorii responsabili ai umanității să deschidă ochii şi să se elibereze de eroare?

COMENTARIILE ŞI NOTELE TRADUCĂTORULUI

Jung, un postmodern?

Amplul studiu dedicat de Jung manifestărilor simbolice ale arhetipului spiritului în basm, publicat mai întâi în Eranos Jahbuch (1945) şi reeditat într-o formă prelucrată şi extinsă în 1948, formă care a stat la baza traducerii de față, are multiple semnificații.

Pentru a începe cu cea mai superficială, vom spune că cititorul dezamăgit de surprinzătoarea dar incontestabila platitudine a unor aplicații jungiene, cum ar fi cele consacrate romanului Ulysses de James Joyce şi unor tablouri…, ale lui Picasso, toate conținute şi în volumul XV al ediției tipărite la editura Walter, va afla în *Contribuții la fenomenologia spiritului în basm* prilej de reconfortare. Deşi Jung nu-şi propune să realizeze aici un demers de critică arhetipală, el ne convinge pe deplin de virtuțile hermeneutice ale teoriei arhetipurilor, reuşind un eseu care prin perspicacitate şi ingeniozitate concurează cu cele mai bune produse ale psihocriticii, comparabil ea valoare cu Moti*vul alegerii casetei de* Freud, de pildă.

Merită remarcat apoi un aspect metodologic: deşi se bazează în primul rând pe teoria arhetipurilor, interpretarea lui Jung utilizează din plin câteva elemente cheie din teoria tipurilor psihologice. Este vorba în primul rând de ideea că funcției sau funcțiilor psihice diferențiate le corespund cu necesitate în inconştient o funcție nediferențiată, precum şi rudimentele nediferențiate ale funcțiilor diferențiate. Puține sunt, în cadrul operei lui Jung, lucrările în care teoria arhetipurilor şi cea a tipurilor psihologice sunt puse în joc în organică fuzionare, cum se întâmpla în studiul dedicat arhetipului spiritului.

În sfârşit, prezentul studiu are meritul de a pune în lumină

importante aspecte ale viziunii filosofice împărtăşite de întemeietorul psihologiei analitice sau complexe. Constatăm acum că dualismul lui Jung nu este circumscris lumii interioare a omului, ci o transcende, aplicându-se întregii realități. Pentru Jung, spiritul este o realitate independentă nu numai față de suflet, ci şi față de materie. Ca şi materia, spiritul constituie una din realitățile originare pe care omul şi le însuşeşte treptat. De aceea, în primele pagini ale studiului său Jung scrie: „nu omul a creat spiritul, ci acesta este premisa activității sale, cel care face cu putință perseverența, entuziasmul şi inspirația".

Încheierea eseului, aflată într-o legătură laxă cu restul, ne prezintă o altă fațetă a ideației filosofice a autorului – detaşarea de excesele iluminismului. Răzbate din combaterea credinței naive în atotputernicia rațiunii o atitudine antilogicistă împărtăşită de prestigioşi filosofi contemporani, atitudine pe care o aflăm şi în *Doctrina substanței* de Camil Petrescu. Nu toate aspectele realității pot fi „raționalizate", reduse la numitorul comun al rațiunii umane. De acest tip sânt arhetipurile, de pildă, caracterizate de o logică insondabilă. Dimensiunea negativă a acțiunii lor nu poate fi neutralizată prin reducția rațională, demers ineficient ba chiar dăunător, ci prin conştientizarea situației, de fapt şi acțiunea în cunoştință de cauză. În locul violentării realității prin încercarea de a o aşeza în patul lui Procust al rațiunii, umane, Jung propune efortul de conştientizare, mijlocit de psihologie, în primul rând de psihologia abisală, efort care are ca urmare amplificarea conştiinței, cunoaşterea realității umane ca premisă a acțiunii adecvate. Este aceasta încă o particularitate care-l diferențiază pe Jung de iluminismul fără rest al lui Freud şi-l situează în imediata vecinătate ideatică a postmodernismului.